الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

«ooo»

وزارة الجامعات

«ooo»

جامعة الجزائر

«ooo»

معهد علم الاجتماع

«ooo»

ديوان سيدى بلال

تناقضات المقدس واستمرارية المكانة في الاسطورة

رسالة لنيل شهادة الماجيستير في علم الاجتماع

اعداد الطالب :

خياط سليم

تحت اشراف :

محفوظ بنون

دورة 1991 1992

"Ces étoiles sont loins dites-vous?
et notre terre toute petite.
qu'elle le soit donc.
je m'en moque.
sachez que je trouve plus important
plus imposant
plus mystérieux et plus grand
un homme qu'on empêche de marcher
un homme qu'on enchaîne."

JEAN ZIEGLER
Le Pouvoir Africain.Cit;
NAZIM HIKMET.
VIE ET MORT DE BINERDJI.

الإهداء

الى أمي العزيزة ، التي عانت لنجاحي و تتمنى العيش لأجل رؤية ابنهما متفوقا .

الى أبي الذي قدم معنى الوراثة المعنوية ، و المقدسة فسارع الى تسجيل بعض المقاطع الخطابية .
أهدي ثمرة مساهمتهما المعتبرة .

كما لا يفوتني اهداء هذا العمل العلمي الى :

- الحاج بحاز : الذي فارق الحياة قبل أن يشاهد نهاية المشروع .
- تيمساوي مبروك الملقب بـ "بابا" (تيارت) : الذي هو ايضا فارقنا آخذا معه المتبقي من خفايا و روائع ممارسة " الديوان " .
(رحمهما الله) .
- ثم الى الحاج أحمد الترقي (البليدة) ، و بلو العيد (فرندة) ، العيد ولد القايد الملقب بـ "كانو" و هي المقاطعة التي يرجع اصله اليها (سعيدة) ، و اخيرا الى داود بن دومة و غيرهم .

الى هؤلاء و الى كل قارئ ...

شكرا.

اتقدم بشكري الى الاستاذ محفوظ بندون الذي من دونه ما كان ممكنا انجاز هذه الرسالة لتوجيهاته القيمة ولسنده الدقيق.

كما اتقدم بامتناني الخاص الى السيد مدير المركز الوطني للدراسات التاريخية الاستاذ بن نعمون أحمد لثقته بتنديبي في المركز وتكفله بي علميا.

شكرا كذلك الى [illegible] الفريد الذي ابداه مجمل الباحثين والزملاء لعدنا [illegible] وأذكر منهم: الانسة بوفنار نصيرة، بوزيد مريم، [illegible] والسيدة بوراس سلوى، ب. نصر الدين، ج. مليكة، [illegible] عبد المجيد.

ونلتمس العذر ان لم تكن تقل هذه الكلمات مساوية لما قدمه لنا كل من [illegible] ابتداءا من اعضاء المكتبة والادارة في اعداد هذه الدراسة.

وفي الصفحة المحدودة لا يسمح بذكر كل من مدّ لنا يد العون، فنشكر ونسأل ان يجازي كل ذي خير خيرا.

محتويات الرسالة

مقدمة عامة:

لم نكن نتوقع أن " الديوان سيدي بلال " أو " وعدة الوصفان " شعبية مماثلة. تخطي نشوة تظاهر المقدس، و اقامة الوساطة، بين الفئات الاجتماعية للاتصال بالقوة الحقيقية. كما لم يخطر ببالنا، أنه لا يزال في الذهنيات يثير اهمية و فاعلية اجتماعية حينما يذكر على لسانهم: " أن الوصفان كانوا يمرون عبر الاحياء، يضربون الطبول و يقرعون ازواج " القرقابو ". جارين معهم " ثورا اسودا " معلنين بذلك عن موعد بداية الطقوس، و الاطفال ملتفون حولهم، يراقبون عن خوف مدلول الحيوان الاسود و الرجل الاسود.

اذ توقفهم اشارات، تدعوا الى طلب الاستعانة و الاستنجاد، مقابل تعهد بالاشتراك في كل " موسم " بنصيب مادي، ثمنا لنجاح الوساطة و عرفانا للكرامة التي اشتق منها اسم الجولة التي يقوم بها اعضاء مجتمع الديوان: " الكريمة " ـ و مقابل نتائجها، التي اثمرت اجتماعيا و رمزيا بمفاهيم: " المبيوع "، و " المشري "، و " العياشة "

الشيء الذي قادنا الى القول، بأن الادوار الوظيفية واشباع الحاجيات الاجتماعية، التي كان متكفل بها " ديوان سيدي بلال "، أو " ديوان العبيد ". كانت كافية لمحو الحدود التي كانت تفصلهم كفئتان متميزتان و رسم خط تكافئ، يسد فراغات الثقافة الشعبية التي تغلبت مع هذا التحدي، بالرد عليه بمفهوم " بابا سالم "

لتحقيق مخرج يلبي بذلك نزوات و تساءلات هؤلاء الذين استغربوا من مظاهره الثقافية و تاهوا لعدم استكمال فهمهم تركيبة " الديوان " التاريخية. ثم غيابه المفاجئ، كممارسة امتصتها تلاعبات السيرورة التطورية و كموقف من التغير الاجتماعي و الديني. قسمنا موضوع دراسة " الديوان " الى فصلين كبيرين:

- أحدهما: يجيب عما لم تصل اليه المعرفة العامة.
- و الثاني: يقربنا من حالته و وجه استمراره.

يشتمل الفصل الاول اذن، عما يمكن أن نسميه بالكتلة التاريخية، أو الخلفية الانثروبولوجية " للديوان " (عبيد، محلات، الدوزان، الجذبة، الموسيقى، البراج ..) نبحث ضمن هذه المحاور الجزئية تكوين صورة كاملة عن تظاهراته السطحية و البارزة، و في نفس الوقت تطبيق المعرفة العلمية و مناهجها على هذه الكتلة التاريخية و الانثروبولوجية الدينية، للخروج و توسيع نطاقها الحدسي الى مستوى المساهمة في اطار نظريات الانثروبولوجيا.

أما الفصل الثاني، فيشتمل على سوسيولوجيات استمرار اسطورة " بابا سالم " أو " الوصفان "، و كيف هي الان اذن، آليات ديمومة العلاقة بالمقدس و الديني. اذ نتناول فيه شبكة من المواقف المتضادة في مبتغيات و اهداف تنظيم الممارسة.

كان من الصعب علينا استوفاء حجم هذين الفصلين و لم يكن لدينا الدعم التاريخي الذي فتح لنا أفق تلك المضامين الانثروبولوجية و توافقها مع بنية الذهنيات العاملة بها و المندمجة فيها ، و فهم وظائف (القرابة ، الديانة ، الاسطورة ..) بالنسبة للمدلول الاستمراري للممارسة ذاتها .

بحيث أن اهمية الفصل الاول كما نتصورها و قوة خلفيته الانثروبولوجية ، لا تقف عند حدود " المونوغرافية " ، بل تكمن في الفهم للجزئيات المكوّنة لوحدة الممارسة وطقوسها الشاملة ، و الغوص في اصنافها الديناميكية التي تشكل مقوماته تميّز كل جماعة عرقية . أو تحريرها كمتغيرات مستقلة ، تمكننا قراءاتها من تغطية فضاءات نشاطها و تجانسها ، الذي يشكل ايضا استعارة ثقافية .

يمثل بذلك التركيز على الكتلة التاريخية و الثقافية للرجل الاسود التساؤل الجوهري لأساليب تجاوز الوجه الدرامي ، الذي تبعثه الجماعات العرقية من خلال قنواتها التعبيرية و وقفة على صياغات اعادة تجديد الاستمرارية التاريخية و الجغرافية المسلوبة .

كما أن متابعته تنطوي على فهم امتثالية الجماعات العرقية و الاسطورة المؤسسة (سيدي بلال) وعمليات تنصل النمط الديني الاصلي ، بالنمط العالمي (الاسلامي) ليعطي تبريرات و ارضيات لمعاني التقديس الاولية ، و تشرع علاقة الوعي العرقي بالقوى الخارقة و الرمزية ، كمجموع الوعي يحمي وجودهم و علاقاتهم الاقتصادية و الاجتماعية التي تقرر ساطتها و غاياتها المعتقدات و التضحيات .

معتقدين في هذا العمل امكانية امتصاص حزام الرموز و التصورات ، عن الوجه التاريخي و الحقيقي الذي تختزله في ذاكرتها و غربلة مميزات العلاقة العرقية بالحيوانات ، الالوان ، الماء ، النار ، الارض و غيرها من المكوّنات الطبيعية عن مختلف الميادين الثقافية و الحضارية و الانماط المعاشية ، الممكن استخلاصها من تحليل استعراضات " الجذبة " ، كظرف رقصي معنوي و شعوري و محتويات السلسلة الخطابية ، كحالات شعرية ، أو شعارات رمزية .

بينما يتضمن الفصل الثاني اجابات عن استراتيجيات تجديد نظريات القدرات و المكانة الاجتماعية و الدينية داخل المجتمع أو الاسطورة - التي لم تتطرق اليها الابحاث و المذكرات السابقة - و يبحث في تلاعبات البناء الاسطوري الجديد الذي جاء نتيجة ضعف و ازمة مجتمع الديوان و استعاذة ممارسته و جهازه الديني من طرف مؤسسات دينية منفصلة عنه .لتدرجه احيانا ضمن نطاق " الفعل المتحضر " و تعميم المكانة اجتماعيا و احيانا ليخوضه ورثة ممارسة " الديوان " كحقل تصوري " مثالي " .

بهذا التقديم العام تبرز خصوصية موضوعنا في كونها مختلفة عمن سبقونا الى تناول موضوع " ديوان سيدي بلال " من حيث حجم التغيرات و زاوية التقرب من أسسه الانثروبولوجية و السوسيولوجية ؛ أي من حيث التضخيم في استخدام " المنهج المقارن " لكنه تبقى مثل دراسات ج .ب. آندرو (1903) و ا . دارمينقام (1954) ، و كتاب ف . بساك (1964) الاتنوغرافي ، مفيدة لمعرفتها و تبيان غناها من حيث الملاحظات التاريخية .كما يبقى ايضا ما أسموه " بالاسلام المغاربي " بديعية ، أو رؤية " الآخر " لظواهرنا الثقافية و الدينية ، و دليل عن المسافة التي تفصلهم عن تفسير التاريخ الفعلي لهذه الممارسة .

لذلك ، أو من هذه الزاوية ، فاننا لا نعتبرهم أسلافا علينا . بهل يمكن أن نعتبر انفسنا من السباقين الى توضيح ؛ كيف تلعب التصورات بالمقدس دورها في انعاش خصوصيات الممارسة و بنياتها الداخلية؟ وكيف يدافع من خلالها على الذات الخاصة و الفردية ثقافيا ؟ و أخيرا ، كيف أن تفسيرات " الغير مرئي " بامكانها النفاذ عبر الاجيال و تهرب للمسماة " بالموضوعية "

انه لمن الضروري أن نحتفظ اذن ، و في هذه الحالة ، بلغتنا الانثروبولوجية التي لا تزال فتية ، و غير مستهلكة تماما عبر الميادين العلمية ، و ان نعتبر " الذاتية " شيئا ثاني لما هو عائق و حاجز في المنهجية ، لأنها على خلاف الغرائز ، بامكاننا توجيهها ايجابيا ، بما فيه خدمة الرؤية الداخلية و تصوير عميق لمستوى من المستويات " الديوان " ، و الاقتراب من ذلك الذي لا تستطيع الجماعات العرقية تفسيره و التعبير عنه .

قد يعتقد أن اقامة مجموع هذه العلاقات بين التغيرات ، هو بمثابة غلو و مبالغة في الطموحات ، أو مغامرة؟ ممكن ! و لكنها في الحقيقة أيضا تعبير عن ايمان شديد بقيمة و أهمية ممارسة الديوان و تجاوز محتوياته للوظائف البارزة . . . .

وضعيــة " ديوان سيدي بلال " ضمـن نظـريات الانثروبولوجيــة ، و السوسيولوجية الدينية

. اذا كـان بحثنا يضع أصل ممـارسة " الديوان " محل نقـاش ، و تدخلهـا مع تلاعبات " لون البشـرة " و الترتيب الفئـوي " عبيد " الذي انجّـر عـن تطور المجتمعات مـــن جهـة ، و " الانقسـاميـة " التي عرفتهـا مجتمعات أخـرى — و نخص بالذكـر مجتمعنا الجـزائـري — فـي اسناد الرجـل الاسود محتوى رمزي ، و تصـوري ، يحدد طبيعـــة علاقاته بالافـراد و الظواهــر الدينية ، فانه ليس لتبرير الدوافع الإقليمية و عنفـا منا ، أو لاخفاء تعقيـد ، بحجـة الانتمـاء و الانتساب الجنسـي ، و انما للانطلاق من قـضيــة غيـر بديهيـة — وكـرونولوجيـــة — صـاحبت تشتـتـا فـي التاريخ الاجتماعي للجماعات العرقية التي امتزجت تصـوريا بالانساق الذهنيـة ثم التمييـز في الانساق التصورية لعناصر مطهّـرة ، ترجـع الى مجموعة حـوادث تاريخية مرمـزة و سيرورة حيويـة ، تعيـد تسصيـر الاطراف الانثروبولوجية التي لازالت تختزنهـا الذاكـرة العرقيـة .

و لعل الامـر الذي جعلنـا نشدد على التعابيـر الرمزيـة و الوصـف للقنوات التـي تربط الوعـي العرقـي بالخطـاب التاريخـي يرجع للمكانـة التـي يحتلهـا التاريخ سـواء كمجـمـوع معرفـي ، او منهجـي المعبـر عن وقائع فـي اشكالهـا العاطفيـة و احداثه كوجـود عـالي و مقـدّس (1) لذلك فنحـن فـي امـسّ الحـاجة الى توفيـر المعلومات الملموسة التـي من شأنهـا بنـاء نـظـرية المقـدس ، و الظاهـرة الدينيـة فـي مجتمعـنـا ، أكثـر ممـا نحـن فـي حـجـة الى التطبيـق الحـرفـي للمفـاهيم الموضـوعية ، اذ أنها تستغرقنـا وقتا طـويلا لايجـاد مـا يوافقهـا كتصور قبـلـي ، يحـرك المعتقـدات و السبـل التصـوريـة للمحـافظـة على تـوازن الفـرد و متطلباتـه داخـل الجمـاعـة ، و بالتـالي تكـرار تاريخـه و هـويتـه .

تبـدو فـائدة جـمـع المعطيـات فـي هـذا الميدان ، في كونهـا تساعدنا علـى فهـم المعـاني ، و تفسيـر الدلالات الخفيـة المحجـوبـة من وراء المقـدس ، و " الديني " أو من وراء الرمزية التي تتمتع بها مواضيع الطقوس ، و التي عـادة ما توصف بالاعقلانية — كـما أنهـا تمكننـا من ترتيب تلاحمهـا ، و طريقة تنظيمها و اختراق الاوقية التصوريـة التـي تعـرقل التمـاس معايشتهـا فـي الازمنـة الاوليـة تحـت أنماط مـخـتلفـة فـي ظـروف و شـروط متبـايـنـة .

لذلـك ، كان همـنـا التركيز على ذلك البعـد الانثروبولوجـي فـي " ديوان سيدي بلال " و الغلاف التاريخـي الذي حـدّد ايكولوجيـة هـؤلاء " العبيـد " كصنـف بشـري ، أو كرتبـة اجتماعيـة " مهـذبـة " (وصيف) بالمعنـى الاندماجي و التعايش لنمطيـن ثقـافيـيـن و دينييـــن .

— —

(1) ERIC DARDEL ; Magie,Mythe,Histoire ; IN; Journal de Psychologie Normale, et Pathologique : XL. 3eme Année .P.U.F. Paris; 1950. - P.217.

في هذا السياق ، استنبطنا معنيين للتاريخ ، أوله حينما يكون جزءاً واعياً من تقاليد شعب يلعب دوراً هاماً في حياته الاجتماعية ، و ثانيهما فيتمثل في التصورات الجماعية : التي يعبّر عنها الانتروبولوجيون : " بالاسطورة " الجامعة بالواقع و الخيال (1)

لنفس المبدأ وجدنا أنفسنا نواجه الفجوات و ثغرات التحاليل التي اعتنت بمعالجة الظواهر الدينية . اذ لوحظ فيها تهاون و اهمال للمقاييس التاريخية و ابتذال للجانب الذي تجد فيه المجتمعات المدروسة نفسها و ذاتها ، و هذا ما تفسره المنطلقات الطولية و الرؤى الخارجية للأنماط الدينية المدروسة . اذ يمكن اعتبار هذه المواقف منطقية ، كلما أقحمنا العامل الاستعبادي و الاستعماري ، أو مبدأ " الخطوة المتقدمة " بالنسبة للحالة التي تكون عليها تلك المجتمعات .

فبالرغم من التضخيم في اتباع المنهج المقارن : — الذي نعتبره فيما يتعلق بموضوع " العبيد " و " الوصفان " حلقة اساسية و حساسة لالتماس اتجاهات استمرارية المقدس في ممارسة " ديوان سيدي بلال " و الانزلاقات التي وقع فيها — الا أن خاصية الموضوعية لم تسمح لتلك الدراسات الاتنوغرافية و الاتنولوجية ، الاهتمام بمعنى " الشعور الجمعي " الذي كان يحكم الجماعات و لا الانشغال " بالحاجيات العاطفية التي كانت تلبيها الابداعات الجماعية " و ما يقابلها بالمعنى الصحيح : بالبنيات الحية المحركة للمجتمع .

لقد كنا جد منذهشين عندما راحت توجه انتقادات متتابعة لهذه الرؤى الغير متكافئة ابداعا ، الاستاذ ايفانس بريتشارد : احتجاجا للوجه السلبي و المصانع للذهنية البدائية (خرافي ، سخيف ، عاجز عن صياغة سلسلة فكرية ، متخلف تقليدي ، من دون صناعة ، و لا كتابة . . .) (2) . و أخرى جاء بها الاستاذ جون كوبانس : ينفي بها البعد السيميتي الذي يكشف و يخلط بين المجتمعات تحت علاقات موّحدة و محددة في : (القرابة ، الدّين ، الاقتصاد ، السياسة) مضيفا أن " استخدام " القوسين " لا يغير شيئا من الخصوصيات و لا يمكن لأي تعبير أن يفلت من الاستفزازات الايديولوجية . (3)

---

(1) E.EVANS PRITCHARD: " Les Anthropologues face à l'Histoire, et à la religion."; P.U.F. Paris. 1974 . P.19 .

(2) E.EVANS PRITCHARD: "La religion des primitifs, à travers les théories des Anthropologues ." Payot . Paris . -1971.P.13

(3) JEAN COPANS :" Critique et Politique de l'Anthropologie." Ed. F. Maspero .Paris. - 1974 . P. 38 .

في حين وعملا بما يمكن أن نستخلصه من هذه الانتقادات واعادة الكفة القيمة والتعريف بخصوصيات المميزة للثقافات الاوليسة . أمكن لنا بخطوات فيها شيء من التحفظ ، وضع حدود في الفترات المتداولة للعناصر التاريخية التي اشتملت استقرار الجماعات العرقية داخل بنيات يغلب في تنظيمها مقياس روحي عال ، فترات أخرى تخص النظام الداخلي للمؤسسات الدينية "المحلات" وما يجري بداخلها من تصورات واشكال استعراضية ، فيها من الرمزية والتعابير الثقافية ، ما يبعث الى البحث عما وراء طريقة واهداف تنظيمها وفي الوظائف التي تلعبها بالنسبة للجماعات العرقية وبالتالي عن التاريخ الذي يربطها ويحرض نشوتها الداخلية ، وفي ادوارها الوساطية التي تقوم بها اثناء استحضار القوى وتصعيد الزمن السلفي والاسطوري .

ما كان سهلا علينا ، اكتساب معاني اللغة الانثروبولوجية في "ديوان سيدي بلال" ومجاله الديني والمقدس أو الاسطوري (. . . .) كمنبع رسمي واصلي ، وفهم "الرغبات الجماعية" التي كان يثيرها ، الا بعد فهم الفترات المتداولة للعناصر التاريخية - الجانب التذكاري - لاستمرارية الممارسة ومؤسساتها ، وبالتالي ، لم يسعفنا الحظ ، الاقتراب من فهم سيميائية المجال التصوري في "الديوان" الا بعد ما راجعت في اذهاننا ضرورة البحث عن الوظيفة التي يؤديها كل مستوى من مستويات الحدس التاريخي وكل طبقة من طبقات الساسة التصعورية .

انطلاقا من ذلك ، بدت لنا خطة وضع "ديوان سيدي بلال" ضمن نظريات الانثروبولوجية والسوسيولوجية الدينية ، واضحت المعالم خصوصا ، بعدما اصبحت هذه الاخيرة ، متميزة بخضوعها لتعقيدات الظواهر الدينية والسلوك المقدس ، اي بعدما صار (الديني ، المقدس ، والطقوسي ، السحري ، الاسطوري) يمثلون مجالات منفردة ونقاط استفهامية غير متجانسة ولكنها تحمل في جوهرها منطقا منسجما ومتلاحما .

فبرزت تعريفات ووجهات نظر متعددة تحدد لكل محور في الظاهرة الدينية دوره وحركيته ، وتحدد لكل من (الدين ، السحر ، الاسطورة ، المقدس) وظائفها الاساسية . كما مكنتنا من جهة أخرى ، استنباط شبكة تحليلية خاصة بموضوع "الديوان" ، تتمثل في تأريخية الدين ، أو تجربة تعايش نمطين دينيين ، وفي مجال السحر ، كمؤسسة اجتماعية ، أو فعلا اجتماعيا مكنتنا من استخراج السبل والاستعارات الجديدة ، التي تنتجها المؤسسات الدينية الاخرى لتعميم المقدس وتوسيع الطقوس ، لتصبح بذلك "الوحدة" مجال صراع انعكست آلياته على "الاسطورة" المؤسسة والدلالات الانثروبولوجية التي يمثلها النسق التصوري في "الديوان" .

الجوهر الديني أو تأريخية " الدين " في ممارسة الديوان :

• ان علاقة " ديوان سيدي بلال " بالدين ، لا تطرح هنا كاشكالية مستقلة ، وانما لتوضيح مقصودنا من هذا الجوهر الديني ، أو بالاحرى أن ثمة تأريخية في الدين بحيث ليس المهم كما جاء على حد تعبير ك . ل . ستروس ، مستشهدا واياه جوزيف شلحود " تأكيد الوظيفة العالمية للديانتان المعروفتان ، ولكن فهم العادات و التقاليد التي صارت أكثر تنوعا و تباينا " (1) . و الا ما الذي يفسر لنا – على اختلاف البنيات – أن ديانتان متقاربتان لبعضهما البعض – كالدين الاسلامي و المسيحي – أعطتا ميلاد حضارتين مختلفتين في ذات الوقت وتستلهمان كتابهما المقدس من وحدانية الاله .

بلا شك ، فان اختلاف النسقين و تمزقهما يرجع الى تناقض المذاهب . الشيء الذي انبثق عنه مناهج دينية ، و طبقات ثقافية ، دينية موضوعية الواحدة تلو الاخرى ، لتبرير المراحل التي قطعها الفكر الديني ، في طريقة نحو هذه العالمية .

بذلك فان مقصودنا و اهتمامنا منصب حول هذه العادات و التقاليد أو ما يسميه الانثروبولوجيون : " بالديانات المتعددة " ، التي هي ابداعات بشرية وجماعية ، ميزت بنيات اجتماعية و اقليمية متباينة ، في طريقة الوساطة بين الانسان و الاله . و يعرفها – لويس فانسون طوماس : بكونها : " جهورا تحمل قوة و براهين تظهر في اشكال طبيعية حيوانية ، و قوى خارقة – جان – أو أبطال اسطورية " (2) و تحضى بتضحيات و ظروف خاصة لتكرار تخليدها و التقرب اليها يعبر عنها الانسان بواسطة الادوات و الاشياء المادية التي لهدف أو لآخر تترجم لنا قيما تكشف عن أحاسيس ، و شعور يبديها خلال الممارسة الرسمية .

و يمكن أن ندرج ضمن هذه " الذاتية الجماعية " ما يمكن أن نطلق عليه بالابعاد السوسيولوجية و السيكولوجية ، التي يحددها دوركايم على سبيل المثال بمصطلح " المافوق الطبيعة " الذي هو عالم عجيب غير معروف ، و لا يمكن فهمه " ، يعتمد أساسا على " الاعتقاد ، و الايمان بوجود شيئ ما يفوق الدهاء " (3) . متظاهرا بذلك بمبدئه الوظيفي الذي أنتقد كثيرا ، لاهماله الضمانات التاريخية التي تعمل على انسجام المجتمع و توحيده ، و المكانة " العجومية " التي تحتلها في الذاكرة الجماعية .

---

(1) CHELHOD Joseph. "Les Structures du sacré chez les Arabes"Coll. Maisonneuve et Larose . - Paris 1964.

(2) LOUIS - VINCENT THOMAS: "Les religions d'Afrique Noire: Textes et traditions sacrées -Ed. Fayard & Denoël. 1969 . P. 49.

(3) DURKHEIM-Emile: "Les formes élémentaires de la vie religieuse" Ed.P.U.F. Paris .1968 . - P. 33.

و لانشغالنا اذن بما يمكن أن تقدمه لنا الامثلة العرقية في مجال " الديوان "
نجد أنه غير منطقي أن تكون هذه الجماعات العرقية غائبة عن تاريخها أو ما قبل
تاريخها ، و أن ما يمكن أن ندرجه ضمن محاور فرعية ، هي " ديانة سابية " ؛ و بمعنى
آخر ، أنه يصبح من المبتذل أن يكون تناقض في تعريف " الديوان " "كدين" .
عندما نكشف في تطبيقه و ماديته للعلاقة التي تربط الانسان العرقي بصوره الرمزية
للطبيعة و الحوادث التاريخية ؛ (حيوانات ، قوى زلزالية ، الاجداد ، و الاسلاف ..)
ما يحدد اجتماع الشخصية العرقية ثقافيا و يوحدها داخل نطاق روحي و معنوي
و بذلك فان اعتناق الالوهية المتعددة ، التي يمكنها أن تشكل محاور تحتية لدراسة
الديانات الافريقية ، و ببعض النماذج العرقية التي استقرت ببلادنا ، يستحيل
أن تكون وظيفتها شيئا آخر ماعدا ابراز تنظيم اجتماعي أولي ، و واقعي هدفه
وساطة الرمزية المأخوذة عن الحالات الانيمية التي تظفي مبدأ النفس كما أنه
بفضلها لا يمكن تصور تخليدها و استحضارها لمجرد " فيتيشية " بل لاستيعاب الذات
أيضا ، و تأكيد هويتها ثقافيا و دينيا .

فالحيوانات اذا ما استثنينا استخداماتها التقنية (التربية ، الصيد ، القنص ....)
تمثل في علاقاتها بالانسان كما جاء على حد تعبير ل . ف . طوماس ؛ في تحليله
للديانات الافريقية ؛ 1) — سلوك تطابق ؛ أو طوطما واسعا باختلاف الحيوانات
وحجمها ....

2) — سلوك النسب ؛ أو طوطما صارما ، و هو بذلك يمثل على
حد قوله رمزا و تشخيصا لذات الجد و تعبيرا عن وحدة " عشائرية " . (1)

الاجداد و الاسلاف ؛ تشكل وساطات أساسية لنقل رغبات المخاصين و مخاوفهم
و يتوسل بها لفائدة الممارسين أمام القوة العالية ، و هم بهذه الوظائف ،
بامكانهم أن يتحولوا الى آلهات ثانوية ، تخصص لها أهم مراحل التقديس
و أكبر قسم من الطقوس الدينية أو أن يستحوذوا على اقصى درجات التفقد ما يفوق
الوظائف الشبه دينية .

— —

و أخيرا و بشكل موجز يمكن للأسلاف أن توضح لنا ؛ " تصورها كالاه وانوي
في مركز الموضوع المقدس الممثل في الاشكال المادية (الماء ، النار ،
الارض ، الغابة ، الحديد ....) وفي التقربات التي تعمل كهمزة وصل
بين طرفين ؛ أحدهما مرئي و الآخر نشكوني تدور حولها حلقات
استرجاع للماضي " .... (2)

(1) LOUIS VINCENT Thomas : OP. Cit. P.50.
(2) MARC AUGE :Génie du Paganisme : Ed. Gallimard ; Paris 1982.P. 19.

التـقـريـبـات:

المفروض خضوعها لنظام الطقوس الدينية و المجسّزة لاقامة الوصل بين الحيوان و الفرد باتجاه القوة العالية . هي أيضا مقياس اساسي لتمرير احتياجات القوى الخارقة الساكنة داخل الفرد - هذا اذا ما لمسنا ثقافيا بوجودها - و اشباع رغباتها الاستفعامية و معيارا ، تثبت ثقافيا حلاً سلميا بين الفرد و القوة الساكنة ، تخوفا و احتراما للنتائج أو انعكاسات التمرد في تنفيذها بحيث أن المادة المضحى بها أو عليها ، هي الوحيدة التي تحتوي على وظيفتها بالذات بالمقارنة مع متطلبات المستحوذ (الدم اللّون . . . .) و الوحيدة التي تجعل من هذه الوظيفة تعبيرا عن تبعية للموضوع الديني ؛ (أحنا مسلمين لسيدي . . .) و بالتالي للمكانة "الاسعافية" التي تقوم بها المؤسسة المنظمة . و بهذه الكيفية اذا وانطلاقا من هذه النهايات الرتبوية فان نظام التقريبات يستجيب لمنطق الديانة ويرفع مستواها الى أن تصبح مفتاح لفهم السلوك الديني و الثقافي . ٤٧١٥٤٩

بنفس الشيء و بعملية متقاطعة أو مماثلة ، نجد أن الجوهر الديني الآن في " ديوان سيدي بلال " يبرز أيضا ، للتعبير عن تفتّد الجماعات العرقية " للشور الاسود " دليل سلوك النسب و طوطما يشخص العلاقة بالحيوانات و تأثيرات استعمالها (سفك دم الخرفان ، و الطيور . . .) كمؤشرات لمناشدة القوى الرمزية و تحريض جوهرها الانتمائي .

من هنا نكون أمام ظاهرة دينية خالصة ، أو "أصلية" محددة بوظيفة فكرة الالاه المسندة " لسيدي بلال " و المزدوجة في نفس الوقت ، تبرز مكانته كالاه بالمعنى الثقافي أو بالنسبة للثقافات الجزئية . و أما وظيفته كشخصية تاريخية و حقيقية فهي أكثرها مبررة ، تعطي الشرعية التنفيذية للوساطة المبرمة في الثقافة المتعددة و الديانة المتعددة . اذ يعتبر م .ريفيل : " أن الديانة محددة للحياة الانسانية بواسطة الاحساس برابطة توحد الفكر البشري بالفكر " العجيب" ، معترفا لهذا الأخير بسيطرته على العالم و على نفسه و ذاته" (1) تتغيّر بتغيّر المعنى الذي نعطيه للالاه نفسه ، اذ بامكان في قراءة تأريخية الدين في " الديوان" و تجانسه بالنسق الكوني الذي يؤمن بوحدانية " الرّب" ، أن نشاهد تحول في مغزى الالاه ليصبح "قوة حقيقية" بالنسبة للديانة التي كان فيها مستترا و ذات وظائف أكثرها عملية حتى و ان كانت تتشابه فيما بينها في مبدأ التوحيد و الدعاء و التجمع .

(1) REVILLE (M): " Prolegoménes à l'Histoire des Religions" P.34. Cit.- in Journal de Sociologie - Par DURKHEIM (E) Coll. P.U.F. - Paris. 1969 .- P. 146 .

ان الامثلة واسعة عن هذا الاعتناق أو عن التعايش انطاين دينيين في خطاب "ديوان سيدي بلال" : اذ بينت لنا الدراسة الوثائقية ، "أن باستثناء قبائل الموسي التي كانت تنظم الى الاسلام من زاوية احتلالية و توسعية (1) فان غالبية الجماعات العرقية التي عرفت في بلادنا كانت مسلحة (بنبرا ، قورما ، حوصا ، صونغاي ، ...) "وكانت ترجع تلقائيا كما وصفها ج . روش : الى طقوس الاجداد و الجان و آلهات تشكونية و الى أنساق عالمية (كالاسلام) (2) حتى أن تلك التي اشتهرت برمزية "الوحشية" و العيش في الخلاء المشلة بجنون "مقزاوي" نجدها قد عدلت من تقنياتها في التخليد ، و عوضت تصورات "الحرام" بتصورات "الحلال" كمثال استبدال الخمر بالحليب و منع شرب دم الحيوانات أو أخذ التعديل من محور آخر متعلق باختيار "سيدي بلال" ايضا كـأب" و "جد" "أسطوري - ذلك الرجل المفضل و الذي كان له تاريخيا و دينيا منزلة خاصة و سفيرا على الجماعات العرقية بالمعنى التمثيلي على المستوى الذهني ، بالتفضيل السامي اذ نجد أن هناك تطابقا لدرجات التفضيل التي كانت تزخر بها العناصر الطوطمية و التي حددت الشخصية القاعدية للرجل الافريقي . و بذلك نستطيع أن نقول بأنه كانت الاستعدادات متوفرة للأخذ و تكثيف عناصر النسق الكوني و ضبطها أو استعارتها لتبرير شرعية الديانة و السلوك الديني القديم ، و التقبل الاسلامي ، كما لاحظ ذلك التركيب ج . شلحود : في الجزيرة العربية بقوله : "أن الاسلام لم يستطيع تخليص الارض من البقايا الاسلامية ، بل أكد وجود الاهيا و روحيا في المخلوقات و الاشياء" (3) .

(1) ELLIOTT SKINNER (P):"Christianisme et Islam chez les Mossi" text. Cit.: John MIDDLETON :Anthropologie religieuse textes fondamentaux. Coll. Librairie Larousse Paris . - 1974 . - P. 181.

(2) Jean ROUCH : La Religion et la Magie Songhaï: Revue Française d'Anthropologie. P.U.F. Paris . 1960 . P. 129.

(3) CHELHOD Joseph: "Les Structures du Sacré chez les Arabes "Coll. Maisonneuve et Larose .Paris .1964 .P. 207.

وبذلك فاذا سلمنا بوجود جوهر ديني مزدوج في "الديوان" أي جزء أنثروبولوجي في الديانة، يقوم على الاعتقاد بالاشياء ونسق أكثر رمزية في روحنياته فاننا نكون بذلك غير بعيدين عن التعريف الذي خصصه دوكايم .ا. في دراسة للدين، قائلا : "بأنه ذلك المجموع المنظم، والمنسق لظواهر من هذا القبيل"... (1) .

فهناك اجماع علمي في المجال الديني على أنه لا تندرج ضمن الديانة باقي السلوكات الدينية ومختلف التصورات المعرفية بوصفها دينا : مثال ذلك السحر . وهنا يقول مارك أوجي : "أن تعريف الديانة منشغل قبل كل شيء بتمييزها عما هو ليس: بالسحر، ولا فلسفة، ولا ايديولوجية (2) .

<u>السحر في "ديوان سيدي بلال" :</u>

يشير ر. كريغلينغر الى أن : "الديانة، والسحر عالمان مستقلان يستجيب الواحد والاخر لأغراض مختلفة . فبالديانة يحتمي الانسان من المخاطر أما بالسحر، فالانسان يعتقد اخضاع عالمه الخارجي لرغباته ويفرض عليه وعلى الطبيعة، تطورا يخدم مصالحه" (3) .
ج .فرازر : أيضا في نظريته على السحر يعتبره "نتاجا الخاطئ في تطبيق القوانين التي تنظم وتحدد ترابط الافكر"...(4) . وكذلك ارفين كينيغ : فهو يعتبر أن السحر أيضا : "ممارسة سرية ومجهودا فرديا يمكنه أن يصبح وسيلة للأخذ بالثأر، والارهاب"...(5) .
أما القديس: سانتيف. ب. : فهو يعتبر الاعتقادات السحرية خالية من الاهتمامات المعنوية والمثالية، عكس الدين ولا تسعى الا لتلبية رغبات واحتياجات مادية بعيدة عن كل انشغال بتحسين الجانب المعنوي وتطويره" (6)
ليذهب هارتلاند الى أكثر من ذلك: مضيفا جانبا عدائيا أن:
"الديانة تسمو وتتطهر وتتروحن، وقريبا ستنظر (الديانة) الى آليات السحر العمياء، باحتقار متنام" (7) .

---

(1) DURKHEIM (E) : Journal de Sociologie. P.U.F. . Paris .1969 P. 160.

(2) AUGE Marc:"Génie du Paganisme"; Ed. Gallimard; Paris.1982.P. 20.

(3) KREGLINGER (R):" La Religion et la Magie chez les peuples primitifs " IN. Revue.d'Histoire et de Philosophie religieuse.3 eme Année .1923. BRUXELLES . - P.503.

(4) Ibid. P.504.

(5) Ibid. P.506.

(6) Ibid. P.507.

(7) Ibid. P.510.

مارسال موس في الاخير يعرّف الطقوس السحرية بانها : " تلك التي لا تشكل جزءاً من الطقوس المنظمة : فهي خاصة ، سرية ، عجيبة ، و تنزع الى الطقوس الممنوعة (1) مضيفا أن تعاريفه للسحر لا تحدّد باشكال الطقوس ، و لكن بالظروف التي تنتج هذا السحر ، والمكانة التي تحتلها ضمن العادات الاجتماعية .

و اذا ما توقفنا قليلا عن هذه التعاريف نجد أن هذه الاخيرة هي الوحيدة التي تتحدث عن " أشكال الطقوس السحرية " أو ما نسميه نحن بطريقة التنظيم أو نمط التنظيم الذي يحدّد بالنسبة لممارسة " الديوان " " استمراريتها " ووجهها " الاخر " الذي انتعجته . كما أنها الوحيدة التي اعتنت بالظروف المنتجة للسحر و الممثلة لما يتعلق باستمرارية طريقة تنظيم " الوعدة " كمفهوم محلي و " صحيح " كما يقول : جاك بارك : في تجديدات مكانة الشوافة و اعادة تعميق أدوارها بالمقارنة مع الشروط الثقافية ، و الاجتماعية " للزبائن " و الفئات الاجتماعية المتباينة .
مع اننا لا نستثني عدم تجاوبنا مع تعريف مارسال موس لأن " الوعدة " ، التي يقصد بها لغويا " التعهد " و " التوعد " ، تفترض التكرار المنظم ، و داخل اطار منظّم الا و هو اطار الشوافة ، و على مرئ الفئات الاجتماعية ، الشيئ الذي يسمح لتجربة " الشوافة " بتاثيرات الاعجاب و الترويج الذي تتركه الجماعات العرقية أثناء اتصالها بالشوافات تعميمها و اندماجها ضمن الطقس السحري و توسيع مجالاته .

لذا فان التعريف الذي سنتبناه فيما يخص تطور " ممارسة الديوان " و مفهوم " الوعدة " لن يعكس ممارسة دينية تتمتع بحياتها الروحية المقدسة ، كما تشير الى ذلك مفرداتها اللغوية ، و انما سيصورانا ممارسة " سحرية " ، و أنّ هذه الاخيرة نعرّفها بكونها " فعلا اجتماعيا " (2) ، يسعى الى تعميم و توسيع دائرة الحقل السحري لأنّ السحر في هذه الوضعية ، سيفقد من هيئته المبهرة . لذلك فسيحيا " و يتنفس من الحياة الدينية التي تقدمها له ممارسة " الديوان " مثلا اتقوي له مفعولة " (3) ، و يتسنى لمؤسسات الشوافة شرح نفوذها و فاعليتها في تجديد هيمنتها و منزلتها بين المؤسسات الاخرى في بسط الأمل و التخفيف من تعددات اياتها الرمزية .

---

(1) MAUSS (M): Sociologie et Anthropologie :Ed. P.U.F.. Paris.1950 P. 16.

(2) François .A.ISAMBERT :"Le Sens du Sacré":Fête et religion Populaire" :Ed. Minuit .Paris .1982.

(3) KREGLINGER (R): OP. Cit. pg. 511 .

و النابعة من الخيال الاجتماعي . حتى و لو تطلب الامر أن يكون ذلك على حساب "الاسطورة" و الدلالات الاسطورية ، التي تنتفع منها الجماعات العرقية بوصفها "بقايا و نفايات" ذاتية "نفذت لديناميةالاستمرارية المتناقضة .

الاسطورة في "ديوان سيدي بلال" .

تمثل تعبيرا عن الاحاسيس الرئيسية و تعكس الشروط الاجتماعية و الاقتصادية (....) للجماعة التي أنتجتها (1) و هي بذلك تشكل مجالا واسعا للصراع بين "المكانة" التي تعززها القيم الاسطورية للجماعات العرقية في "ديوان سيدي بلال" و بين "التطفل" الذي تقوم به المؤسسات الدينية على الاسطورة ، لتستخدمها كملكية للمقدس تشبع تجاربها السحرية .

في هذا المعنى يكون اهتمامنا بالاسطورة أو الفكر الاسطوري في ممارسة "الديوان" ، مرتكزا على توضيح الاعتبارات التي تستخلصها الجماعات العرقية من الاسطورة بصورة مألوفة متمثلة فيها للزمن الاسطوري ، و أبعاده الانثروبولوجية و الثقافية و من جهة ثانية استخدام الحياة الدينية المكسونة لجوهرها في استمراري يجعل مفهوم "المكانة" متضاربا و محصورا في اعادة تجديد هيبة المؤسسات الدينية الجديدة ، لتنغمس سابا أو "وحشيا" على الدلالات الاسطورية التي تزيد من تصعيد نفعها المادي و التاريخي .

لذلك كانت الدراسة "البنيوية" هي الوحيدة كوسيلة ابستيمولوجية ، و منهجية التي سمحت لنا متابعة الاسطورة في "ديوان سيدي بلال" و مراقبة الانقلابات التي عرفتها و بالتالي الظروف التي جعلتها تمر من "حقل واسع" الى "ملكية" (2) .

و لا يسعنا في هذا الاطار البنيوي اذن الا استخلاص بعض المميزات الرئيسية للأسطورة أعدها لنا كلود .ستروس ، مبينا بنيتها و وظيفتها و أحيانا أخرى تطورها (3). نحصرها نحن من جهتنا في النقاط التالية :

1) — أن الاسطورة توجد في نفس الوقت في اللغة —

2) — أن الاسطورة تسعى الى حوادث ماضية و تشكل تاريخا لأفعال الذوات الخارقة .

3) — أن هذا التاريخ في الاسطورة يمكن اعتباره حقيقيا و مقدسا لصنعه من طرف الذوات الخارقة ، و الرمزية .

---

(1) C.MAURICE BOWRA:" Echant et Posie des Peuples Primitifs:" PAYOT Paris .1966. P. 12.

(2) François André ISEMBERT:"Le sens du Sacré:Fête et Religion Populaire :Editions de Minuit.1982.P.

(3) C.LEVI-STRAUSS:"Anthropologie Structurale":Ed.Plon; Paris.1958. P. 228.

4) — معرفة الاسطورة يعني معرفة أصل الاشياء ، وهي معرفة معاشة في الاسطورة وفي الطقوس .

5) — معايشة الاسطورة بصفة أو بأخرى يعني أننا ممسكين من طرف القوة المقدسة والبارزة في الحوادث التذكارية والتي نريد تحيينها .

6) — أخيرا فان معايشة الاسطورة تستلزم تجربة دينية حقيقية وبالتالي فانّ احيائها لن يكون في الزمن الكرونولوجي ، ولكن في الزمن الاوّلي .

وبذلك يكون جوهر الاسطورة مفهوما حينما تبرز الصور التاريخية وسلسلة الاحداث والوقائع : (في صراعها ، وتأثيراتها وتبادلها : في الاقتصاد والاجتماع ، والسياسة ، والدين . . .) في كليتها أو في جزئيتها مشخصلا ومجسدة في الاشخاص ، أي في الفترة التي يكون فيها الفرد مسؤولا عنها ويترجم اتصاله بها ويكشف من خلالها تاريخا وتبريرا لوجوده ، وذاته الذي هي نفس الفترة التي يستعيد فيها الفرد في الاسطورة تحيين موضوعها اللغوي والمرمّز في شخصيات خارقة تساعده بذلك الانتقال من زمنه اليومي الى زمن تاريخي ومثقف يحدد له هويته الثقافية والدينية .

لذا وبهذه الخاصيات التي احصاها لنا كل . ستروس ، تكون الاسطورة مفهومة كوثيقة حية ، حينما يطرح مشكلها بصورة واضحة وصحيحة " أي عندما توضع في نطاقها السوسيو- ديني الاصلي " (1) باعتباره الحقل الوحيد الذي بامكانه أن يصوّر لنا وظيفتها (وظيفة الاسطورة) داخل البنيات النفسية والاجتماعية الفردية .

فهي كما يلخصها ك.ل . ستروس في بورداس موسوعة العلوم الاجتماعية عبارة عن بناءات مشتقة وأنماط منطقية ، تسمح بحل التناقضات التي يطرحها الواقع (مشكلا حدثا تاريخيا ، أو اجتماعيا . . . مثلا . . .) (2) أو تجارب واقعية مرمزة تتقاطع في سردها وشكلها في " ديوان سيدي بلال " .

فعن طريق تنسيق حوادثها و " الحالات الشعرية " التي تعبّر عن الظرف الذي جاءت فيه .

---

(1) MIRCEA ELIADE : "Aspect du MYTHE"

(2) C.LEVI-STRAUSS: Quelques Thémes Fondamentaux de l'Anthropologie" Cit. In. Bordas . Encyclopedie- sciences socilaes- par:Roger CARATINI. Coll.Bordas. BELGIQUE.1971. Pg.63 .

و تصنيفها حسب وحداتها الاسطورية – أو الميثام – نجدها تعكس لنا طبيعة مقدسة وفي نفس الوقت رمزية ، تصور علاقة الجماعات العرقية بثقافتها الدينية ؛ (بوري ، المانا ، مكيري ....) و تسطر مراحل تاريخية أساسها قاعدتها شخصيات حقيقية فصيرتها مقدسة تحظى بنفس موءلات الالاه انطلاقا من الروحانية التي استمدتها من النسق الكوني ؛ (موسى البحري ، سيدي علي ، سيدي بلال ، سيدي الحسن و الحسين ، مولاي أبو بكر ....) ، الشيء الذي يفسر انما الطابع التركيبي للديانات في الاسطورة و مقياسها التقديسي للحالات الرمزية التي تبرز السلوكات و الحركات في الطقوس الاحتفالية .

أما جانبها التطوري فنجده على حد تعبير ل.ل . ستروس : "ينمو حلزونيا الى غاية انتهاء الدوافع المثقفة التي أسندت للأسطورة" مضيفا أن : "نموها مستمرا على خلاف بنياتها التي تتقطع ".(1) بفعل ضعف الحياة الدينية التي تتضمنها ، و يعيش منها الاسطورة ، و الممثلة في الموضوع الاسطوري و المقدس ، أو لعدم انسجام عناصر الاسطورة و التي نحصرها في جهازها الديني مع الرمزية المراد ترجمتها .

فحتى و ان استمرت الاسطورة كهيكل شامل ؛ أي كعنصر ينبعث منه المقدس و الديني ، و كطاقة ثقافية في خزان الجماعات العرقية ، فان هذه "الاستمرارية" مقاسة في "ديوان سيدي بلال" بطبيعة الجو أو الحرارة التي تفجرها عمليات تمثيلها و الامتثال لها ؛ أي أنها محددة بطريقة تنظيم ممارسة الديوان ، و مدى استيعاب "اسطورية" الاسطورة ؛ ("ديوان سخون" – "ديوان بارد") .

هنا تبدو اجابة ل.ل. ستروس واضحة نسبيا فيما يتعلق بمحتويات الاستمرارية ؛ تفسح الاسطورة فيها الطريق لمجموعة أساطير أخرى ، تكون شيمة لثقافة جديدة وجهات أخرى .

أما اذا أرادت البقاء و الديمومة ، فانها "ستواجه فسادا ، و امتلاءا لا يمس شكلها فحسب بل ومضمونها أيضا ".(2) .

واضح اذن أن في فهم أعماق المقدس ، أو الاسطورة أو "ديوان سيدي بلال" لا يوجد فقط حزام ديني ، و لا يعني في أعماقه فقط ، بما هو "خيم" و "مروع" ، و انما المقدس أيضا وجهان آخران ؛

(1) C.LEVI-STRAUSS: "Anthropologie Structurale" Ed. PLON .Paris. 1958. P. 254.

(2) C.LEVI-strauss: "Anthropologie Structurale deux" Ed. PLON . Paris. 1973 .Pg. 309.

أحدهما، يستعرض أحداثا تذكارية تستعيد من خلاله الجماعات ماضي محددا و تاريخا اجتماعيا بأبعاده الانثروبولوجية، و الآخر يتخذ في المقدّس صبغة مستقبلية؛ تظهر في شكل مشروع اجتماعي تتوخاه المؤسسات الدينية الجديدة.

و بذلك نفهم جيدا أنّ المحرك الرئيسي "لديوان سيدي بلال" و نهاياته التقديسية لا تنحصر في أدوار الوساطة بأنواعها الرمزية و الفعلية، أي في تلك التي يمثلها "الثور الاسود" أو المشخصة في القوى الخارقة و الرمزية "جنون" أو في تلك التي تقوم بها الجماعات العرقية بذاتها بين الافراد و القوة الحقيقية و انما تنزع أيضا الى هذا الاستعراض التذكاري لكونه "عنصر بصري" كما جاء على حدّ تعبير ايفا بيرسون (ضريح، مكان مقدّس،...) كاف و ضروري لابقاء الذاكرة حيّة". (1)

و بمعنى آخر فانّ الابعاد السوسيولوجية التي يمكن استخلاصها من ممارسة "الديوان"، و من طريقة تنظيمها، ليست محدّدة في التركيبة الرمزية لموضوع "الديوان" ذاته فحسب، و انما في المفهوم التاريخي و الثقافي الذي تستعيد من خلاله الجماعات العرقية وعيها و اعتباراتها الانتمائية، و بالتالي في الاهداف التي تسطرها كل جماعة من طقوسها الدينية.

هذه الأخيرة نلخصها انطلاقا من جون كازنوف: "كوسيلة ربط بين عالم الحياة اليومية، و عالم الاسطورة و الاسلاف و الآلهات (000) على أنها الوحيدة أو موقف يقترح نفسه، كحل لمشكل رئيسي و الممثل في الشروط السوسيو دينية" (2) التي تختزلها الذاكرة العرقية.

و هذا النوع من الطقوس هو الوحيد الذي "يعد تذكاريا، يدرج في الزمن التاريخي و التطوري، أنماطا أسطورية تقع خارج الزمن في شكل من التخليد لعالم الاسلاف المقدّس" (3). الشيء الذي يفسّر جانبا تركيبيا في هذه الطقوس، أو بالاحرى "وظيفة تركيبية" اساسا.

و بذلك اذا كان هناك محور ضمني يوفّر لنا شروط التنقيب عن هذه النهايات الايديودينية، أو "الوقائع السيميائية"، فينبغي البحث عنها في حقل تلاعبات الوساطة، و المواقف المتضادة التي تعبّر عنها الجماعات في "اتصالها بالاجداد، و الآلهات و الحيوانات" و في مقاييس تمثيل الاسطورة و دلالاتها.

1) YVES PERSON .- Tradition orale et chronologie
in: Cahier d'etude africaines , 3em cahier. vol II.7 P.468.

2) CAZENEUVE (J): "Sociologie du Rite". Ed.P.U.F. PARIS. 1971 P. 29.

3) LUC DE HEUSCH: "Introductions à une Ritologie Générale-Cit.IN: 3 pour une Anthropologie Fondamentale-Par EDGAR.Morin - Editions du Seuil; Paris.1974.Pg221.

ان المشكل الذي افترضه علينا "ديوان سيدي بلال" والذي جاء مطروحا في معنى الاستمرارية اذن (استمرارية تاريخية ، جغرافية ، أنثروبولوجية ، جماعية ...) يمكن أن ينظر اليه ونتصور آلياته في اطار بناء خفي ، وطبيعة تقديس أكثرها تناقضا . تحدد لنا أسس سيرورته في تجاوز وظيفة الوساطة ، وتعرف لنا التضارب المسجل بين معاني التقديس ، ونهايات استمرار الاسطورة في "ديوان سيدي بلال" . وهو ذلك يطرح علينا مشكل استمرارية "الديوان" سوسيولوجيا ، وكواقع سانكرونيكي . وتقترح علينا التنقيب عن مدلولها في السؤال الذي دفعنا اصلا ومبدئيا الى اختيار دراسة موضوع "الديوان" والممثل في اختيار متغيرات استمرارية أو بمعنى ادق ، التماس أسباب استمرار هذه الممارسة .

من هنا كان علينا لتوسيع العلاقات الخفية التي تحكم هذه الاستمرارية ، متابعة تظاهر الممارسة مجاليا و زمنيا ، و محاولة الخروج بنقاط التشابه في طريقة تنظيمها و تنفيذ المقدس فيها حاليا ، بالمقارنة مع ما تختزنه الذاكرة العرقية من معطيات و دلائل تعيد اعتباراتها من خلال اجراء الديوان . ظهر نتيجة هذه المطابقة ، أن "الديوان" يلعب دورا دينيا و نفسانيا ، يجيب عن احتياجات الجماعات و عن ظروف اجتماعها و أن هدف الأقصى مرتبط بابعاد تكرار الحلقات و "فطرتها" على اعادة تقوية الشعور الوحدوي و الجماعي ، و مبني على اعادة تجديد نوع "قرابي" أو "طوطمي" خاص .

انطلاقا من هذه الميزة التذكارية ، و التي تنفجر من استخدامات العناصر الثقافية في "الديوان" و بالتالي من سبل تمثيل الذوات الخارقة (الجنون) ، تتشابك تصورات استمرارية "الديوان" لتتكتب حول معرفة ما اذا كانت وظيفته حاليا ، تسعى هي ايضا الى اعادة تقوية الروابط العرقية و مراقبة هذا الشرط الاساسي من طرف "الديوان" كجهاز يعكس ظروف مجتمعه و افراده .

يمكن أن نميز في معالجة هذا السؤال الشامل ، وقفة مجالية و تبريرات بالمعنى المجالي تنفرد فيها وقائع استمرارية "الديوان" بالعاصمة عن تلك التي نجدها ببعض مدن الغرب ، و هذا عبر تسجيل المعطيات التاريخية التي تبقى غير مستوفية للمحاور الانسانية "للديوان" ، اذ تبين أن هذه الاستمرارية ليست محسوبة كميا و انما كيفيا و لم تكن خطية في معناها التطوري ، بل عرفت تقطعات نسبية ، صادفت مرحلة ما بعد الاستقلال .
بحيث برزت مؤسسات دينية بالعاصمة ، متخذة عهدا على نفسها باستعادة ممارسة الديوان وجهازه الديني المعبر عنه ــ "دوزان الوصفان" ــ ( )

( ) ــ دوزان الوصفان : تعبير يخفي بالمفهوم اللساني و الثقافي الشيء الذي ليس ملكا للمؤسسات الدينية الجديدة ، ينبغي الاعتناء به . .

بعد أن تركه أو هجره أو لم يعد يستعمله مستعملوا ممثوليات نظامه من الجماعات العرقية (العبيد) بالتكفل و تستخدمه كوسيلة و نمط للتقديس.

انتفاعا و اخلاصا للعمل الميداني ، و فائدة تكرار ترددنا مع بعض الجماعات العرقية الوارثة و بحكم معيار لون البشرة الذي صار يلعب دورا منهجيا و تصوريا في اتاحة فرص اقتحام فضاءات المؤسسات الدينية ، المميزة من طرف نساء خاصة . كرست خطواتنا لتفسير العمليات التي سمحت باتصال ممارسات المؤسسات الدينية الجديدة ، بممارسة "الديوان" "الاستعراضية" ، التي صارت تظهر في شكل "جوق" مقارنة بحجمها القبلي كجهاز فعال على مستوى الوعي العرقي ، و التعرض لاجتماعهما في صورة مستمرة تعايش ما اذا هناك وضع "متأزم" . محاولين بذلك معرفة الضمانات التي تقدمها هذه المؤسسات الجديدة مقابل التزامها ، بصيانة و استرداد الجهاز الديني "للديوان" ، و استخدامه في حلقاته الاجتماعية" (بالعاصمة) ، و ما هي استراتيجياتها على المستوى الذهني لتثبيت شرعيتها أمام الاسطورة المؤسسة (سيدي بلال) التي هي من المفروض حقل مثقف يخص الذاكرة العرقية .

في حالة ما اذا سلمنا بأدائها دورا فعالا لاستمرارية ممارسة "الديوان" ، فاننا نتسائل عما اذا كانت هناك اجابات سوسيولوجية أخرى تمس اتصال مؤسستين متميزتين من حيث التعريف بالوظيفة الخاصة لكل واحدة منها .

لقد اكتفينا خلال التحقيق في أعماق تظاهرات تقاليد الشخصيات الرمزية و الحقيقية المبنية على أنها ذوات خارقة ، و التي استمدت قداستها من الاسطورة المؤسسة باجابة واحدة و لكنها مزدوجة ؛

يفترض في الاولى أن "الديوان" في العاصمة حاليا - أو وحدة الوصفان - يضمن وظيفتان في آن واحد ؛

الوظيفة الاولى : يستأنس فيها أعضاء فرقة "الديوان" بالمؤسسات الدينية الجديدة لاتصال بفكر الاسلاف و الاجداد ، الذي هو فكر نتج عن تمثيليات الشخص الرمزي و الذات الخارقة ، و استخدام المواضيع الاسطورية المقدسة كمعطيات تصورية يمكنها التوسط لها للأجداد سواء عن طريق الحيوانات كآل بالمعنى الخارج عن الزمن ، أو عن طريق البدلات و الاسماء الرمزية الدالة . كما أنه يسهل للجماعة العرقية توطيد وحدتها و علاقاتها ، كما يسمح لها ضمن نفس السياق تفتحهم ايديولوجيا في الاسطورة ، باتخاذها محددا لممارستهم الدينية و لهويتهم الثقافية و بالتالي لمكانتهم داخل سلم المعايير الدينية و الرتبوية الاجتماعية .

أما الوظيفة الثانية: فيمكن أن نعتبر اجتماع ممارسة "الديوان" بممارسات المؤسسات الجديدة، و استرداد الجهاز الديني كاستراتيجية للتطبيب بها و ترويج الزبائن و ابهارهم بصور المقدس التي تنفذها و تؤديها "فرقة" الديوان اثناء تعبيرها عن مقدوراتها النظرية بالاسطورة الاصلية، أو اثناء تنظيم الممارسة حسب التجارب التي "ألفوها" لبلوغ نشوة النسق التصوري و موضوعاته.
كما أن هذا الاتصال و الاستئناس بنظام "الديوان" و أعضائه ستخدم كمصحح لثغرات تجارب النساء اللاتي تشرفن على ادارة هذه المؤسسات الدينية و لملأ فراغات التقديس في وجه الزبائن، للمحافظة على مصداقيتها و ضمان شرعيتها ككيان و بالتالي فان وظيفة الاخيرة ترمي الى تجديد قيمتها و مكانتها كمشرفات جدد على الاسطورة المؤسسة (على الوعدة) داخل نطاقها المعني.

في حين انه يفترض في الثانية، أن الاتصال بينهما كممارستين يمكن اعتباره "استمرارية غير محددة الطبيعة، و أنه لتفسير انعكاسات عمليات تعايشهما كنمطين دينيين يتوجب معاودة و ادخال العناصر الثقافية و الرمزية "للديوان" الاصلي كمقاييس تقيم بعضها سلبيا / ايجابيا كيفيات تنظيم الممارسة و الوجه المتميز فيها.
ضمن هذه العلاقات التي يمكن أن نميزها بالصراع الباطني و هذه الصيغ الدينية المتناقضة، ارتأينا أنه ينبغي التقرب أكثر و التعمق في جوهر الصراع و على أي مستوى تبرز انعكاسات هذه الاستمرارية.

بمشاركتنا المتواصلة في الحلقات المتنوعة لقيام "الوعدة"، خطرت ببالنا فكرة ملاحظة و مراقبة الفروع الانثروبولوجية بين المؤسسات بعضها ببعض حديثا و علاقتها بالدلالات الاسطورية التي هي حقل ثقافي و رمزي قديم، و أخيرا علاقاتها بالمحددات و المتغيرات المعبرة عن الجانب المثقف في "الديوان".
معتقدين بذلك التوجه الى معرفة كيفية تنظيم الممارسة واحترام بنيات التقديس و التوصل الى ابراز طبيعة، و اتجاهات التقطعات المشيرة الى محتوى وضعها "المتأزم"، انعكاساته على المواضيع الاسطورية و الانساق التصورية، و فيما اذا كانت طريقة التنظيم و الاشكال التي يتظاهر فيها المقدس تجيب عن "أسطورة" الاسطورة، و محتواها المتمثل في تجديد الهوية و الكيانة ال... .

سعيا وراء اجابات سوسيولوجية - كما أشرنا الى ذلك سابقا - قربتنا من فهم ظروف قيام "الديوان" و تفادات المقدس، تكثفت استعمالاتنا بالمنهج المقارن لتوسيع الرؤى حول استلزامات استمرارية أسطورة سيدي بلال كمرجعية نوعية لمجال النعايات من تنظيم الممارسة جهويا ، متخذين من تظاهرات و تصور هويته في كل من "سعيدة" و "فرندة" و "تيارت" ، فضاءا من طبيعة مغايرة لما واجهتنا به وقائعه بالعاصمة، وخصوصا في غياب العامل المعنى بالتقديس.

ان مباشرة بعد التأكد من أسباب صياغة و تداخل مشاركة هذه المدن تاريخيا ، وجلبها لتمركز العبيد القدامى بها ، و شغل تحليلي متنامي يتحدى جوهر استمرارية "الديوان" في هذه الجهات، استقامت أمامنا فكرة التنقيب عن المحرك الرئيسي الذي يدفع بأفراد الجماعات العرقية الوارثة الى الالتزام بوعدها و تعهدها أمام الأب الأسطوري . مختاصدة بذلك زمانا تصوريا و اعتبارات تجسيم رمزية الأشخاص الأسطورية ، أو بالاحرى ما هي طبيعة الاعتبارات التي تعطيها الجماعات العرقية لاجتماعها موسميا ، و خلال تحريض الذوات الخارقة و ما هي القاعدة التي تميز علاقاتها بالنسق التصوري و الدلالات الاسطورية بهذه الجهات.

ان قيمة "الذكريات" كمصدر سيرورة ، و تسلسل الحوادث مقاسة بمادية التجارب التاريخية و درجة الانضباط في "الديوان" التي تعيد انتاج نفس معايير الرمزية و الصور الدينية . لتغرس في الجماعات العرقية رغبة تشكيل مجتمع مقدس و متماسك يصون قدراته و تراثه الرمزي التاريخي .

عندئذ يطرح جوهر استمرارية "ديوان سيدي بلال" و ترصد نوعية التقديس هنالك في معنى قياسي و سوسيو ميتي تحددها اشارات المقدس و توظفها العلاقات الاسطورية . و بذلك، فان اشكالها في هذه المدن بعيدا عن "العمل الصحي" يأخذ منعرجا غير متوقع و غير محدود يربط بين "التشويه" الذي تتميز به رمزية الاسطورة كغلاف لوحدات خطابها الانثروبولوجي و الحقائق العلقة في الذاكرة العرقية كتراجع انثروبولوجية و تاريخية . مما يدفعنا الى التساؤل عما ان كانت آليات التصورات و تلاعبات الرمزية منشغلة بالنعايات الايديولوجية في آخر المطاف ، و هل تطرح محتواها "الدرامي" كسلسلة للمقدس و الاسطوري في سياق دفاعي و واق للمكانة الفردية و الجماعية .

نحاول في أقسامنا اللاحقة وفي اطار سوسيولوجية التغيّرات و التحوّلات الدينية ، تبيان هذه الانتقالية في الاسطورة و المقدّس و العلاقة التي تقيمها الجماعات العرقية مع عالمها "الماورائي" و المافوق الطبيعة .

الا أنه جدير بان نشير قبل الشروع في امداد أجوبة لاشكالات استمرارية الاسطورة و المقدّس في " ديوان سيدي بلال " ، و بداية اختبار افتراضاتنا الى ضرورة الوقوف برهة من الوقت على مدلول و موضوع " العبيد " أو " الوصفان " . سواء كوضعية اجتماعية أو كمقياس اندماجي أكثر تهذيبا ، و ذلك لتشابك حدودهما و فواصلها كبنيات تعبيرية و ذهنية من جهة ، و كمنطلق تاريخي مشترك بين الجماعات العرقية من جهة ثانية .

من هنا ، و نظرا لهذه الخاصية في الموضوع ، جاءت هذه الضرورة ملحّة محاولة تحليل مؤسسات العبودية في تفاصيلها و التساؤل عما اذا كان هذا الشكل من العلاقات بين الانسان مكتس نفس الاهمية ايديولوجيا . متداركين عدم استوفاء مجالهما البنيوي (عبيد ، وصيف ، خادم ، بابا سالم ...) الكامل و الجامع . مما يجعله مفتوحا كسؤال على الانثروبولوجيا في بلادنا .
محاولين التماس انماط هذه الوضعيات الاجتماعية و خصوصيات ترتيب هذه الفئات في تأرجحها بين المفهوم القانوني للمكانة و تصوّراته العرفية و اقترانه بالعناصر الثقافية .

الفصـــــل الأول

الخلفيـــــة التـــــاريخية و الأنثـــروبولوجيـة

فـــــي "الديــــــوان"

عبيد، وصفان، أم بابا سالم ؛ تساءلات أنثروبولوجية.

اذا تساءل بعضنا من أين لنا موضوع " العبيد " ؟ أقول بادئ ذي بدئ ، أنه تصنيف و تقييم لحالة اجتماعية يتأرجح في صياغاته التعبيرية بين " التهميش " و " الاندماج " و بالتالي بين الفظاظة و السلمية ، ارتبط أساسا بمجتمع " ديوان سيدي بلال " تلك الممارسة المعروفة هنا و هناك تحت أسماء (وعدة العبيد) ، (وعدة الوصفان) أو (بابا سالم) محل النقاش .

بحيث يستهدف اهتمامنا به ، من حيث هي اشتقاقات ، أو متماثلات ، منجزة سابقا و من باب تعريف " المكانة " (1) ، فك تشابكها و تضاداتها و فهم ظروف تبلور صياغاتها اللفظية تأسيسيا و ايديولوجيا .

فاجتماعيا ، يمكن أن نقول بأنه أحيطت صورة مفهوم " العبيد " بسلسلة لفظية عرفت كمواقف و ردود أفعال ، تحمل في جوهرها انزالا و تقصيرا في القيمة الانسانية و الثقافية لموضوع " ديوان سيدي بلال " ( ) في نفس الوقت الذي تبرز فيه مضامينها الاستعمالية (بابا سالم) للدلالة عن " سلمية " و رؤية " متأدبة " ، تقبل امكانيات تعايش و ادماج ثقافة العبيد متجاوزة بذلك حدود اللون .

أكثر من ذلك ، و مهما كانت طبيعة أرضيات مفهوم " العبيد " سواء كظرف اجتماعي و انتاجي أو كمنزلة داخل الانقسامية و الترتيبات المختلفة ، أو كرجل لون ، فان ما يشد انتباهنا و تفكيرنا متعلق ، بسبل تحليل بنيات ممارسة " الديوان " و كشف محتوياتها الأنثروبولوجية و الوظيفية (الاسطورة ، الدين ، السحر ، الجذبة ، القرابة ..) على ضوء هذه الصفة . و مدى استجابة هذا الجسم الثقافي و الحزام التاريخي لطموحات مجتمع " الديوان " ، الرامية الى استعادة محاور تضغط الأسلاف و تنمية الوعي العرقي و درجة تجاوبه ، أو تأثيره – في معنى اندماجه بالثقافة الكلية – لتتصهر معطيات وحشية " المكانة " ، و تحل محلها متغيرات التهذيب .

فللوهلة الأولى ما كان سهلا علينا الاقتراب و فهم هذه الصورة " المهذبة " و السلمية بالمقارنة مع المصدر الأصلي لمفهوم " العبيد " الذي تبدو محتوياته " عنيفة " و مجرياته " وحشية " متلائمة و قاعدتها الأديولوجية المحددة بعلاقاتها الانتاجية و بملكية الشيء الانساني .(2) الا بعد استنباط علاقة الوظائف الدينية الاجتماعية التي كان يتكفل بها مجتمع " الديوان " ، و الحاجيات الاجتماعية الخاصة ببعض فئات المجتمع .

بحيث يعتبر اللجوء و الاستعانة بمجتمع " الديوان " بمثابة تصحيح لمكانة المرأة في مجتمع أبوي ، و استقامة للأحكام السلبية الموجهة لعقمها و عدم انجابها ذكورا .

---

1)Bordas-Encyclopédie-Sciences Sociales-"Status"-12-T.1. Coll.Bordas.1971.PP.35

( ) + اذا كانت التنابزات بلون البشرة المتبادلة بين الأفراد ، كما أشارت اليها ف. باك – في كتابها .ص. 475 ، فاننا نضيف من جهتنا انها ظاهرة حضرية ، أكثر ما هي " ريفية " تتصارع فيها لا استقرارية المكانة الفردية و الجماعية .

(1)-Encyclopedie universalis -Esclavage - Vol 8 Editeur à paris France .S.A. 1985. P.159.

و هذا عبر دور الوساطة الرمزية، التي هي عمليات دينية و تمثيل أسطوري محض في ممارسة " الديوان" (محددة برمزية الثور الاسود، طيور الدجاج ، وضعيات الرقص الدينية . . .) و قنوات الاتصال بالقوى اللاطبيعية (الجنون) ،التي تنجم عنها غالبا نتائج مرضية اجتماعيا .

ينتصب على اثرها المولود الجديد تصوريا و رمزيا الى مجتمع " الديوان" (مبروع مشري عياشة، . . . .) للدلالة عن قرابة "سطحية" ، بالمقارنة مع طبيعة العائلية التي تحدد روابط أعضاء ممارسة " الديوان" برجلهم الأسطوري (سيدي بلال) و تحدد تحالفها الذي لا نعرف عنه الكثير .

اذ بتحديد الحاجة الاجتماعية و الثقافية ، التي تعكس لنا مستوى البنيات الذهنية و ثغرات قيمها الاجتماعية التي عوضتها ثقافة " العبيد " ، أمكن لنا مناظرة المواقف " السلمية" التي تحلت بها صيافات الخادمية في بعض تشكيلاتنا الاجتماعية و الاقتصادية و فهم صورة تعايش ثقافة " العبيد " و عوامل ادماجها السوسيولوجية بتعريف الوظيفة الظاهرة التي يسندها أعضاء المجتمع الى المتغيرة الاجتماعية والثقافية محل النقاش(1) المتمثلة في نطاق موضوعنا بانجاح الوساطة الدينية بين الأفراد و القوى الرمزية .

هنا نغتنم فرصة طرح مجموعة من المسائل تتعلق بكيفية استدراج محددات تصور المكانة ، لتصبح مزيجا دينيا مقدسا ثقافيا ، وترتيبا فئويا اجتماعيا . و هل أن مبرراتها موضوعية ، أم هي ناتجة عن اعتباطية تطبيق للقانون والعرف .

هذا القطب بالذات ، لم يكن ليحضى باهتمامات واسعة و لا تدور حوله قراءات صارخة تكشف لنا عن الفضاءات التي تدور فيها علاقة تصورات "لون الجسد" بالحالة الاجتماعية و سيرورة تعايشه مع مختلف الاصناف الاخرى ، ولا عن آليات ثبات أو تطور الترتيب الفئوي المعروف، .

- الشرفة .
- الزوى
- المرابطين
- العرب
- الحراطنة
- الوصفان - (عبيد الزوى) ،(عبيد البخاري) .

لأنه حتى في مجتمعنا ، تعد هذه الأحكام أو التعيينات الموجهة لذوي اللون أو للأصناف الفئوية الأخرى حديثة ، أو على الأقل عرفت تطورا محسوسا اجتماعيا (٪)

---

1)-Melford.E.Spiro : La religion: Problèmes de définition et d'explication. Cit.in.Essai d'Antropologie Religieuse.Ed.Gallimard . Paris -1972 .P.136.

(٪)- تحليلات تأكدها اشكاليات المذكرات الجامعية 86/ 89 - المدرجة ضمن نطاق التحولات الاجتماعية ، الدينية .

و متنوعة بتنوّع مصادرها ، واختلاف البنيات التي أنتجت فيها ، بحيث كلما تغيرت مؤشراتها الا و عبرت لنا عن نسق ذهني يحدد أرضياتها الأيديولوجية و التصورية (عبيد ، خادم ، وصيف ، بابا سالم ، أكلي ، زنجي ، كورية ، ثناي .....)

لذلك كان الاقتراب من هذه الاشتقاقات المثقفة و المعرفية عويصا . و اذا أثارت اهتمامنا حاليا ، فهذا لابراز خصوصيات و معاني هذه الفئات اللغوية الخاصة بالعبودية . ذلك لأن" الحكم على تركيبتها المسبقة يعني تحطيم و اخفاق لحقيقة عبّر عنها -جحبارك- بقوله : " أن العام بالمغرب هو نقط الصحيح ، و لكن المحلي أو الخاص هو حقيقة " (1) اذ كل ما يهمنا في هذه الحقيقة الواقعية ، هو أن نكشف عما يمكن أن نسميه " بتضادات المكانة" أو عن العوامل الموضوعية التي تعطي للخلفية التصورية لصيغ الخادمية قاعدتها ، و بالتالي دلالات خصوصيتها .

لهذا المسعى و لكي نقف عند حد المستوى الشكلي و البنيوي ، اخترنا مرجعين أساسيين لمعالجة البناءات التصورية و الايديولوجية الخاصة بهذه الوضعية الاجتماعية ، أحدهما نحلل من خلاله ، ارتباط وظيفة الانتاج الاسطوري بالمكانة ، وادماج ثقافة "الوصفان" - ديوان سيدي بلال - لتصبح ظاهرة دينية واجتماعية معممة (نؤجل مناقشتها لاحقا) . أما المرجع الثاني : فهو تاريخي ، نهدف من ورائه القاء بعض الضوء على فرع قلما اعتنت به الانثروبولوجية ، و المتمثل في ابراز و تعريف طبيعة العبودية و تحديد آليات الارتقاء والتحرر و الديمومة الوهمية و النفسية لحالة شرسة و عنيفة .

يبقى فقط أن نشير الى أن ادراك ظاهرة العبودية ، مازال أمبريقيا ، ومقارنا ضمنيا يستند الاول على كشف الصيغ الاتنو-لغوية للفظة " العبد " كما أن هذه الاخيرة لم تكتسي الى يومنا هذا اطارا و قانونا نظريا عاما ، يسمح معرفة تلاعبات الظروف و الوضعية التي يحتلها داخل المجتمع .

اعتقادنا شديد ، بأن المشكل الحقيقي الذي سيواجهنا غدا ، يتمثل في العثور - ضمن مجال جيو - تاريخي - على فرضية تتناول دراسة تركيبة المجتمع ، و تبحث ضمن الانظمة اللسانية و السوسيولوجية ، عن تعريف لمثل هذا التصنيف " للثقافات الفرعية " داخل سيرورة اجتماعية و سياسية تبدو متجانسة .
هذا و لكي يكون مسلكنا معقولا ، ينبغي أن لا نتعجل بتحليل الأسس الانثروبو- لغوية التي تغطي مؤسسة العبودية و المصطلح ذاته ، وتمييز المسافة التي تفصل بين المكانة الاجتماعية و مختلف تأويلاتها قبل أن نذكر ولو القليل مما نعرفه عن ممارسة العبودية ، والقيام بتحصيل استخلاص للانظمة المقارنة .

1)-MAROUF.Nadir: Espaces Maghrébins. Pratiques et Enjeux.

Actes du Colloque de TAGHIT.23.26.Nov.ED.:URASC.ENAG. ORAN.1989.P.14.

لأن هدفنا هنا موّجه الى ايجاد تبريرات التصورات الاجتماعية و القانونية الخاصة بالرجل الاسود ، و ابراز بعض الحلول المعتمدة لتقلص من حدة الممارسة و تعيد تقييم متغيرات الخضوع و الانتماء ، و تعذب من طابعها العدائي .

ولعل السبيل لتحقيق و الوصول الى اقامة العلاقات بين المظاهر و الأوجه التي ميزت الخلفية العنيفة لعبارات الخادمية ، يبدو في الاستخدام المنهجي " للتاريخ المقارن " المعتمد على " المتطابقات الوظيفية " ، التي هي مقاربة حديثة " أساسها ابراز الوظائف الاقتصادية و الاجتماعية و السياسية التي يؤديها النسق العبودي داخل المجتمع الكلي ، ثم على مستوى تحتي تبرز وظائف مختلف العوامل (عادات ، مواقف قوانين ...) و تأثيراتها على السير الداخلي للمؤسسة . (1)

ولكن نظرا لعدم اكتمال عملنا الوثائقي و بعده أحيانا أخرى عن اشكالية تصوّر " تضادات المكانة " ، اكتفينا الى حين آخر بتحديد البدايات التاريخية لأصل نشوء مؤسسات العبودية في ظل اقتصاد رأسمالي ، والقائم على تحويل الانسان الى عامل تابع ، يسمح بمستوى معيشته المنخفض برفع و تحسين مستوى سيده ، (2)

لكونه مثالا حيّا لقرون ما بين الخامس عشر و التاسع عشر ، ولاحتوائه عناصر متغيّرة ، نعتبرها منهجيا عواملا لاضفاء مميزات شراسة العبارة و خصوصيات المؤسسة بالمقارنة لبعض نماذج العبودية التي أحصيناها حضاريا و قبائليا - داخل مجتمعات تسمى بالتقليدية - .

---

1)-CONFINO.Michael:Servage Russe ,Esclavage Américain, AnnalesE.S.C. (Economie,Sociètes, civilisation)45emeannée.N°5. Ed;ARMAND Colin .Paris 1990.P.1121.

2)-Encyclopédie Universalis-Esclavage .Vol.7.Editeur à Paris.France. S.A.1985 .P.159.

نموذج العبودية في اطار اقتصاد رأسمالي

من هذه الزاوية المتزامنة لمفهوم " العبيد " ، أول ما نبتدأ بـه هـو استخراج بعض المشاهد الملموسة ، أو المعلشة في بعض الانظمة المستغلة للعبيد ، لنتخذها كمميزات أساسية في تحديد مجريات الممارسة و " النسق الشاق " من جهة ، و تبيان تراكم و تحجر مشاهده الوثائقية ذهنيا ، لتصبح جزءا ملحقا بتاريخ لون اللون ، و خاصية مفتعلة " يتحملها كل من كان ذا لون أسود ، أنف عريض ، وشعر سميك جاف ، و بدن قوي ، وعضلات صلبة . (. . .)
باعتبارها سمات أساسية لاختيار العبيد و اخضاعه لعمليات البيع و الشراء كبضاعة بشرية متأثرة هي الاخرى بعوامل الطلب التي أفرزها المنطق الحسابي و دواعي طبقة الأثرياء الاقتصادية التي كانت تستهدف بلوغ أقصى حدود الانتاجية ، وراء التبييض و التبريرات الدينيـة الموكلة الى الكنائس ، لتعطي للممارسة صفة الاصلاحية في المتاجرة بهؤلاء : " انّ العبودية في افريقية مؤسسة سنوية ، تحدث أحيانا كل مرة في القرن و ليست ابتداع جاء اثر جشع وطمع البيض . هؤلاء " نقلهم " من ظروف وجود أولية و من القلق الذي يرتابهم ، لنسلمهم الى أسياد أكثر انسانية . اذ تضمن لهم في المستعمرة الحماية و الهدوء ، و يحفظون من البربرية و من التعصب العقائدي و الخرافة الباطلة لتفتح لهم أبواب الجنـة يتمتعون بخيراتـها ." (1)

نحـو هذا الاتجاه انتعش العمـل المجدد في التجارة بالعبيد ، و بدأت معه صفقات التنافس لتطويق تنقيل الأفارقة و تسويقهم ، بحيث صارت كل الوسائل مباحة للتزوّد بالعبيد ، كالاغتصاب و السرقة ، و الاصطياد كالفريسة ، تساق فيما بعد الى أماكن يجعلها و الى بلدان لا يرقى الى تركيبتها التاريخية و الاقتصادية و السياسية و الثقافية . ( )
و لعل الاستدلال بهذه السلسلة الاحصائية لجديرة بالذكر لابراز تعلّق و ارتباط كيفيات و وسائل المتاجرة بالأفارقة و ظروف وجودهم في المؤسسة ، بالصيغ اللفظية التي تحدد وضعيات العبيد بنبرات الوحشيـة التي تحتويها تعبيراتها .

(1) ISABELLE & VISSIERE J. LOUIS:"La traite des Noires au siécle des lumiéres" Edition - A.M. Métailié. Paris.1982. P.10.

( ) أنظر الصورة – ص – 27 –



Esclave destiné à être vendu, en Afrique équatoriale, vers 1910 (musée de l'Homme, Paris).

أخـــذت الصورة من :

ENCYCLOPEDIES UNIVERSALIS-CORPUS.7.

Editeur à Paris .FRANCE .S.A.1985.

Pg.160.

فمنذ مطلع القرن الخامس عشر الى نهاية التاسع عشر ، و القارة الافريقية تعاني من نزيف انساني معتبر ، تصدرته أولا البرازيل بحصصها المتشاعفة من العبيد (400.000 عبد ما بين 1570 ، 1670) المستخدمين في مزارع و طاحونات السكر ، التي كان يقدر عددها ب 60 طاحونة عام 1570 ، و التي تضاعف عددها مرتين ليصل الى 3600 .(1)
اذ في تحليل صدر عن بيار .فارجي – لظروف تنقيل السود الى البرازيل يذكر فيه ، أن "ثلث 200 الى 300 عبد مقيد مات خلال عبورهم في السفن ، و أن ربع المتبقين لم يستطيعوا مغادرة السفن باعتمادهم على أنفسهم و قواهم . أما الذين استطاعوا و هم مرغمين على الوصول الى الموانئ و الأسواق المحلية ، فكانت أعمارهم لا تتجاوز سبع (7) سنوات فقط ". (2)

يأتي بعد البرازيل أمريكا الشمالية و التي رغم المخاطر التي كانت تصلها في تشجيع هذه التجارة ، الا أنه بلغ عدد العبيد الذي تم تهريبه ما يقارب 3900 عبد كل سنة استجلبتها السفن البرتغالية و أحيانا الاسبانية خصوصا بعد سيطرتهما على التجارة المارة بالمحيط الهندي ، و امتلاكهما بعض السفن البريطانية للتوغل الى القارة ، باعتبارها الحليفة القديمة .(3)
اذ استعلك حسب – روجي . باستيد اثر هذه الغارات حوالي 20 مليون عبد ، نقلوا الى الولايات المتحدة تزامن استمرار امتصاصهم اليها بنشوب الحرب الأهلية ، ثم بعدها هناك ممن استغلوا للعمل في الزراعة ، و التي كان يتراوح عددها ما بين 311 الى 528 مزرعة تشغل الواحدة أكثر من 13 الى 17 عائلة . (4)

ضف الى ذلك ، أنه رغم نجاح عهد الانوار ، الا أن عدد العبيد لم ينخفض الى حد ما اذ سجل تنقيل 1.828.000 عبد ، ثم 96.000 زنجي من خليج البينين ، ليباعوا في البرازيل . (5) . كما بلغ عدد العبيد الذي لقي حتفه حسب – صونغور .ل .س .اثر حملات تسبيهم و تنقيلهم ، حوالي 200 مليون افريقي .(6)

---

(1) تاريخ الحضارات العام : اشراف .موريس كروزييه . تأليف .رولان مونسييه ، ارنست لابروس تر .أسعد داغر ، فريد . م . داغر .لبنان .1968 .ص 321

(2) ZIEGLER.J.:"Le Pouvoir Africain" Ed - SEUIL- Paris-1973.P 121

(3) تاريخ افريقيا جنوب الصحراء : تأليف .دونالد .ل .وايدنر .تر . علي أحمد فخري شوقي عطاء الله الجمل . مؤسسة سجل العرب – مؤسسة فرانكلين للطباعة و النشر . القاهرة . نيويورك 1976 .ص 51

(4) المرجع السابق – ص 322 .

(5) Bouche Abbe:"La côte des Esclaves" coll.Litterature.Paris. 1946.P47

(6)ZIEGLER .J.:"Le Pouvoir Africain" Ed- Seuil - Paris-1973.P120

أما حصص انجلترا في سياق الأشكال الانتاجية المربحة ، التي تبقى عالقة و راسخة بالمحطات الذهنية لدولها ، فقد بلغت في مطلع القرن الثامن عشر ما يقارب 1.685.000 افريقي : كونغولي ، غامبي ، سيراليوني ، . . .
قدرت على اثرها أرباحها في مزارع جمايكا بمليفون 1.500.000 ليفر عام 1773 . (1)

ساعدها على تحقيق سياستها الرامية الى كسر شوكة النفوذ الهولندي ، عدم انشغالها بمشكلات القارة الأوروبية ، و تحالفها مع بعض القبائل و الدول المشهورة بتسويق العبيد كالفانتي ، اليوروبا ، الداهومي . . . (2)

اضافة الى ذلك ، وحسب ليفينغستون ، أنه تمت مقاوضة على 15 ألف عبد سنويا في سوق زنزبار نحو عام 1840 . و حسب سفير انجلترا ، فان جمارك زنزبار سجلوا مرور 19 ألف عبد مستنصل فقط من مدينة نياسا . وكلا العمليتين كانتا تحت الحماية الانجليزية مدة القرن التاسع عشر ، اذ أبدت فيه موقفا حادا و تهربا ازاء المتاجرة بالعبيد ، و مع ذلك استمرت مؤسسة العبودية كظاهرة ، أو كمبدأ متسترة وراء تمظلات امبرياليتها . (3)

---

(1). ZIEGLER . J. : Ibid. P.120

(2) تاريخ افريقيا جنوب الصحراء ، تأليف . دونالد .ل .وايدنر . تر .علي أحمد فخري - شوقي عطاء الله الجمل .مؤسسة سجل العرب - مؤسسة فرانكلين للطباعة و النشر . القاهرة .نيويورك . 1976 .ص . 55 .

(3) CANALE JEAN SURET:" Essais d'Histoire Africaine" De La Traite DES Noires Au [illegible]olonialisme - Ed - Sociales - Paris.1980. Pg.79.

[illegible]
باعتبارها انجازات قائمة مسبقا ، الا أنها تتناول في جلائها نوعيا عدعلاقة الملكية ، أو رسمية اللامساواة الاجتماعية ، و بالتالي فهي تفصح عن الصفة الدرامية لممارسة العبودية و المعاملات التي أفرزتها اعتباطية علاقة "سيد / بالعبد ، أو علاقة الأبيض بالأسود .

من هذه الزاوية ، فاذا كان تحليل الأصناف اللفظية " لمفهوم و تصورات العبيد "تحليلا تاريخيا " (1) ، فهو لا يطالب الأشياء التي تليت بأن" تكشف عن أسرارها ، أو عما قيل دون وعي منها ، و عن الأفكار التي تعشعش بداخلها . بل يطالبها على العكس بنمط وجودها وكيفية تجليها وما ترتب عنها من آثار كما يطالبها عن الأسباب التي جعلتها هي التي تظهر دون غيرها .

هذا معناه أيضا ، أن تحليل الأصناف اللفظية و التعبيرية الخاصة بتزاوج اللون و تاريخية الوضعيات الرديئة ليس بموقف مستقر . بل يفترض ضمن المحتويات الأساسية للغة (الجوانب النفسية للمتكلم و المستعمل) اتباع تطورها و تحولاتها ، و الوقوف على ظروف أزماتها الثقافية ، التي تؤلف بين ثقافة " العبيد " و الثقافة العامة

هنا ، نجد أنفسنا ملزمين باقحام عوامل جديدة ، تبين لنا تهذيبات العبارة ترنسند تتاليا وبنيتها الوحشية الأصلية ، و تغير وقع اصطلاحية الممارسة قانونيا ، و أيضا مدى تأثيراتها على البنيات اللسانية و المحطات المشتقة الفظة " العبيد " .

يبدو أن " الغرض في تمييز قاعدة ايديولوجية عن البناءات التصورية ، التي هي عمليات توافقية و ترتيبية " مجردة " تنسق بين الممارسة التاريخية الخادمية و التقسيم الفئوي ، متوقف على [illegible]

- الفرض المعنوي السيد ، أن يضمن البقاء المادي للعبد و الانفاق عليه ، و أن يبيع هذا الأخير في حالة تردده عليه . فالمالكية تعلم أن العتق مفروض ، عندما تفوق قساوة السيد ، و قصاصه حدود التشويه و افساد العبد جسميا (1)

- الأبناء المنحدرين من المعاشرة الشرعية ، هم أبناء شرعيون و يشاركون وراثة أبيهم مثلهم كمثل الأبناء المنحدرين عن الزواج . الا أنه من الصعب تحديد أبوة السيد عليهم ، لما يترتب عليها من نتائج قانونية و اجتماعية (. . .) و عليه يتميز أصحاب المذهب الحنفي عن غيرهم ، بأنهم لا ينسبون الطفل للسيد الا عن اعتراف هذا الأخير به ، و اذا كانت هناك قرينة أبوة قانونية و سبق للخديمة أن كانت " أم ولد " فانه يحق للخدين حرية انكار أبوته الولد . (2)

- تقر المالكية للعبد حق ملكية ماله المستقل ، الذي اكتسبه عن طريق التبرعات أو التركات ، و يستنتج من هذا المذهب أنه بامكان العبد معاشرة خديمة أو أكثر شرعيا و الاحتفاظ بماله بعد عتقه . (3)

- أما أصحاب المذهب الشافعي و الحنبلي فيرفضان العبد وظيفة الوصي . أما الشهادة فهي غير مقبولة قانونيا ، عدا الحنابلة الذين يردونها في الأمور الجنائية الأكثر خطورة . (4)

من هنا يأتي استنتاجنا الوحيد ، لا لتحليل الطابع الثوري في الاسلام المقرر للعدالة الاجتماعية ، و لا لتوضيح تنافر توزيع النظام السياسي و الاقتصادي مع الاقتراحات و الحروف التي تضمنها الاسلام كمشروع اجتماعي ، و انما لنؤكد مقاييس فاعلية الحروف الدينية و الوضعيات الايجابية التي أفرزها الوعي الاسلامي ازاء امتطاء أحد معاني " الحرية " أو " الاستشهاد " ، باعتبارهما نظريا سبيلا لتجديد و اعادة تقديرات و اعتبارات " المكانة " من جهة ، و كذلك لابراز بداية توجهه العبارة الى منظومة المحظورات و القيم من جهة ثانية ، الناتجة عن الانعكاسات الاخلاقية التي تركبها النسق الاسلامي .

---

(1) ENCYCLOPEDIE DE L'ISLAM : OP. CIT . P .27

(2) ENCYCKOPEDIE DE L'ISLAM : OP. Cit . P .29

(3) ENCYCLOPEDIE De L'Islam : OP. Cit . P .29

(4) ENCYCLOPEDIE De L'Islam : OP. Cit . P .29

وبذلك اذا تحدثنا عن نوع من " التهذيب " في الصياغات اللفظية لمفهوم " العبيد " وابستيمولوجيــة " متأدبــة " تفصل في نطاق الأخلاقيات بين التصوّر العنيف تناظريــا مع التصوّر التكسافشي لوضعية ذوي اللّــون ، فانّ هذه الصيرورة التي أصبحت تتدرج ضمن الفواصــل الدينية و القيمّيــة (حرام ، عار ، عيب ، ...) لا تعتبر العامــل الوحيد لمحاولات تجاوز وضعيات " الشأن المنحطّ " ، بل هنالك مشاهد أخرى توّضح لنا بعض الفرديات في التراث الاسلامي ، نعتبرها في مجال موضوعنا حلــولا سياسيــة .

الحلــول السياسيــة

يمكــن أن نعتبر في آخر المطاف ، أنّ مـا قدمته لنا الحلول الدينية وعلى وجـه الخصوص في أوّج النسق الاسلامي ، هــو بمثابة ايديــولوجية للمقاومة ، صادفت في تلك الوقت اختيار موقف الصراع و التمرد من أجـل العربـة (سيّدنا بــلال) و استرجاع الهويــة التاريخية و الثقافية ـ تجربة تاريخية و مبدأ سياسي و اجتماعي جعلتنا من شخصية سيدنا بلال ، مؤذن الاسلام ، أسطــورة مؤسسـة ، أوجـــدّا أسطوريـــا يعبّر و يحدد أصل و ماضــي الجماعات العرقيـــة المنقلـــة أو المنحـــدرة مباشرة أو غير مباشرة عن عبيــد قدامـــى ـ اذ تعتبر وطشــة الروحانيات على الصفقات الاقتصادية ، بمثابة تغيير كيفي لخوض طريق اثبات الــذات سياسيـــا .

هذا الموقف ، وان كــان متباينـــا في نهاياته الثقافية و في مساعيه الروحية ، نجده متشابها كنموذجــا ثوري ، وحل سياسي بذلك الذي يتغافله الوعي ، وتتجاهله تصورات العامة عند اصدار مقاييس التقليــل من مرتبة و منزلة الرجل الاســود (ثورة الزنوج) . لمــا يبينــه من ادراك لقساوة الظروف الاقتصادية و السياسية فــي الخلافــة العباسيـــة و تأزم الاوضــاع المالية ، الناتجــة عن سطــو الخزينة المركزيــة ، و تقاسمها فيما بيــن طبقـة الاقطــاع و التجــار الوساطــي و القــواد الاتــراك (1) . الشيء الذي انبثـق عنــه و بدوافــع واعيــة ، التنديــد للمتاجــرة بشخصيــة الزنجــي كبضاعة ، تعذّب مقابل بقائها فــي نشاطات "احياء المــوات " ــ اراضــي بــور ــ و تجفيف المستنقعات المالحة التــي تتميــز بهـا مدينة البصـرة و ولاياتها (...) و استنكارا للاهانات التي كان يوجهها الاتراك للعبيــد و ســوء معاملتهـم فـي عــزّ حـرمة المـوطـن العـرقي (افريقيا) (2) .

---

(1) ـ أحمـد علبـي ، ثـورة الزنوج و قائدها علي بن محمد ، منشورات دار مكتبة الحياة . بيروت ـ لبنان ـ 1961 ، ص75 .

(2) ـ أحمـد علبـي ، نفـس المـرجــع ـ ص، 77 .

اضافـــة للنموذج الفارط ، هناك نموذج " المماليـك " الذي و ان كان لا يشهـد على الحاق اللون بوحشيـــة دلالات المفهوم ، و لا يدعّم فرضيتنـــا المتناولـة دراسة البنية اللفظية الدالة عن مؤسسة العبودية ، لينصب فقط على خصوصية تشكيـل و ظهور المماليك و نوعية التقسيم الطبقـي .
فـــهو من جهة أخرى ، يتمفصل حول استخدام المماليك الاتراك ، الروم ، الفرنج ، الصقالبة (شعوب السلاف ، و الجرمان) و الارمن (الاكـراد ، و الجراكسـة) و التركبلي . . . كجيوش لمحاربة المغول و التتار و البزنطيين و الصليبيين . اذ يعتبر استجلاب المماليك ، موقف لتجديد النفوذ السياسي و العسكري للخلافة العباسيـة و تمكيـن لرسالـة الاسلام ، التي زرعت فيهم منذ نعومـة أضافرهم . كمـا لا يعّدوا طبقــة رقيـــق مثلمـا استعبدوا هم عبيدا أفارقة ، استغلوهم في ميادين الفلاحة ، بعد مـــا نصبـــوا على مجالس عالية في ديوان الجيش ، انما تمثل وضعيتهم وساطة بين الخلافـة المركـــزية و طبقة العبيـــد . (1)

من كل هذه المشاهد التاريخية و الحلول المتنوّعة للتحرّر و تغيير المكانـة الاجتماعية و القانونية ، لا توجد تجربة عنيت سيكولوجيا بتنمية تصورات العامة في الرفع من شـأن ذوي اللون و تحطيم جدار الصياغات العنيفة لعبارة العبيد ، الا تلك التي نسجت تصوراتها و أبعادها على مدلول الشهامة و النجاح المرتبطان بشخصية " سيدنا بلال ". و لعل ذلك قد يرجع الى البعد الزمني الذي يفصل الذاكرة عن تأريخيـــة الاحـداث المسجلة في التراث ، أو الى كونهـــا محاولات جماعية تندرج ضمن نطاق سياســـي و اقتصادي غير معاش تجريبيـــا .

لذلك و لتقرب أكثر من " الزمانية الداخلية " التي تنفرد بمحتوياتها كفواصل تاريخيـة و تجارب أقرب الى الذاكرة العرقية موضوع النقاش . ارتأينـــا أنه قد يكون مجديـــا أن ننظر الى التشكيلات الطبقيـة في افريقيا مـــا قبل الاحتلال ، حيث طبقـــة النبلاء و الملوك و زعماء القبائـل الذين سهلوا المبيعات البشرية و استنزفوا القارة تحت تأثيرات الاوروبيين ، و تهجـم القبائل فيما بينها مقابل اعتلاء مقاليد السلطة و الامتيازات التي تزكـي التصورات العقائديـــة و الدينيـــة .

معتقدين بأن "فائدة التطلع على حركية و ممارسة العبودية في المجتمعات الافريقيـة بامكانها أن تكون متغيرة ثابتة ، لتوضيح بدايات الفوارق الاجتماعية و تشكيـــل الدولـــة و الامبراطوريات من جهة ، و " تفسير الميزة العنيفـة التي تطبع الانجازات الفنيـــة و تضرعات السود لبعض المحاور الحياتيـــة . " . (2)

---

(1) ـ أحمـد فؤاد سيّـد : ملاحظات جديدة عن ظهور المماليك .
دراسات عربية اسلامية . القاهرة . 1982 . ص. 39 /41 .

(2) Kesteloot Lilyan: "Anthologie Negro Africaine" Ed. Gerard & Co. Verviers - Belgique - 1976, . P. 7

باعتبار أن وجودها ما هو الا موقف واعـي و مؤلـم في نفس الوقت لوضعيـة اجتماعيـة و سياسية ، متناقلة بين الأجيال عبر قنوات مقننـة و روحية تسمـح باعادة صياغة بنيات مجتمـع الأسلاف .

كتب الادريسي و هو يذكر البكـري ، أن مدينة " تكرور " عاصمة الامبراطوريـة كانت أكثر تجارة من " سيلا " . يتوافد عليها أهالي " المغرب " ، محملين بأوزان من الصوف و النحاس ، و الحلـي " ، ليعودوا بكميات من الذهـب و العبيـد . . .

أما بالسينيغـال ، فكانت بها محطات صيد العبيد ، تباع في "غـانا " و " تكرور " و " لـملـم " و غيرها من المدن ، عن طريق وساطات كان يقوم بـها أهالي " ديلا " " كراكـولي " ، و " تركولور " ، و " لوولوف " ، جاعلين من المحطات التجاريـة أسواقـا سوداء لتجارة العبيـد .

في هذا الشأن تجدر الاشارة الى أن هذه الأسواق كانت في غالب الأحيان مـزودة بالعبيد من طرف السـور " توكولور " و " كراكولـي " قبائل أجيـاب مـن الطلح . (1)

اضافة الى ذلك ، أن ملوك " الليوريتـا " لم يترددوا اطلاقا على بيع أسراهم الى التجار الاوروبيين ، بل عادة ما كانت تسـاق قافلـة ملكيـة وحاشيتها الى طريق التجارة ، عندما تتقلب عليها قبيلة أخرى .

هذا الوجه من اشكالية العبودية ، في شمال افريقيا أكثر انتشارا الارتباطـه باقتصاد الدول الصحراوية وجنوب الصحراء بحيث توجد أسواق الطوارق .

ظاهرة العبودية والعبيد الناتجة عن الحروب وتسلط قبيلة على أخرى ، مثل تاماشكي يقول " أن كل انسان خالقه الله ، أما العبيد (أكلي) فقد خلقه التارقي " بحيث كانت طريقتهم وتسعتهم في التزود بالعبيد نوعان ، اما عن طريق تقدمهم من مناطق صحراوية و مناطق ترتيبية رعوية في السودان ، أو عـن طريـق الشراء . (2)

فطوارق الهقار مثلا ، كـانوا يشترون بضاعتهـم من العبيد عن العرب المتاجريـن بين " التيديكلت " شمـالا و " تامبوكتـو " جنوبـا ، أو من " سيغـو " و " واقادوقو " و " دوكوطو " مقابـل موجـسار .

يستخدم هؤلاء في أغلب الأحيان لأشغال منزليـة . كما أن " العتق لطوارق آهاقـار لا يعني التحرر الكلي ، و انما ينطبق على انتقال العبد من نشاط الى آخـر (مهام رعويـة الى نشاط الفلاحـة . . .) ، والكد عمومـا تبقى الحروب المصدر الوحيـد

---

(1) Majhemout Diop: "Histoire Des Classes Sociales Dans l'Afrique De l'Ouest". - 2 - Le Senegal - Ed. F. Maspero. Paris. 1972. PP. 19

(2). Meillassoux. Claude: "L'esclavage en Afrique précoloniale". Dix-sept Etudes. Ed. F. Maspero. Paris. 1975. P 83.

الانتاج : أي فـــي تكريس الأسرى كعبيد في الأشغال الانتاجـــية .(1)

أمـــا الوجـــه الثانـــي لاشكـــالية العبودية في شمال افريقيا ، فيأخذ نفســـه بصورة تحمل ســـمة أخرى و معقدة لما يمكن أن نسميه " بأسلوب الانتاج " ، اذ يرتبـــط العبد هنا بالمؤسسات الدينية : كالرباطات ، و الزوايا (القادرية ، التيجانيـــة ، . . .) يشتغلـــون فيها كـــخدم و مسيّرين دينيين ، أو يحتلون بعض التبرعات من الأموال ، كالزيارات و "النـــذارات " . اذ تدخـــل في مقاييس ارتقائـــه عدة معايير ، وسبل تحرره ليست مقيـــدة اتصلت أعلى الهـــرم الدينـــي . من أهمهـــا وراثـــة المنصـــب من "رجال الدين " و " الصالحين " ـــ ميزة عرفها المجتمع الجزائري ـــ بعد العتق ، أو من جراء علاقة المؤسسة باسم الخادم تحسيـــنا و تقاليد الزواج و العلاقات ، التي من شأنها أن تقرّب لادارة المؤسسة الدينيـــة .

و لا أدل على هذا التحول من النص التالي ، المقتبـــس من احـــدى المخطوطـــات (&) التي تبيّـــن لنا أولا انتمـــاء العبيد الى الزاويـــة و نوعيـــات الرقابـــة المخوّلـــة لهـــم ، و انزالهم في تأديتهـــا لمكانتهم ثقـــة المؤسس الذي نصّبهـــم عليـــها :

" انا مكـــان من رجوع سيـــدي ابن الدين

فلما زافت الوهقان عن الطريق الشرعية و مالت الى التعدا و قلة الصبر ، فتذاكروا أولاد سيدي الشيخ في تدبير حالهم و ما أصابهم من الهموم و البلاء ، واتفقوا على أن يتبعوا الشيخ سيدي ابن الدين و يرجعوه الى بلاد الأبيض ، فذهب بعض الأعيان . فلما وصلوا عند الشيخ سيدي ابن الدين في اقامته ، قدموا اعتذارهم و ما أصابهم من جوع و قتل من الأموال و النفوس ، فرجع معهم الى الابيض سيدي الشيـــــــــــــــــــــــــــخ .
فوجد حال الزاويـــة تدبر و العبيد المستخدمين في الزاوية ملكـــوا أنفسهم و استولوا الى مال الزاوية الذي هو حبوس على المساجد لقراءة القرآن و العلم و اطعام الطعام للمساكين و الفقراء و الزائرين ، فعنـــد ذلك تذكر في نفسه قول النبي صلى الله عليه و سلم " كلكم راع و كـــل راع مسؤول عن رعيتـــــــــــــــــــه "
فقال أنا (أين) الذي كانت مسؤولية الزاوية على عاتقه و اصلاح أمرهـــــــا فقال أتونـــي بالعبيد المستخدمين في الزاوية ، فسألهم عما نتجـــــوا من مال الزاوية ، فقال لهم كيف حال سيدكم فلان وفلان ، فقالـــوا العبيد ماتوا أسيادنا .

(1) Meillassoux Claude : Ibid. P. 143

(&) تحصّل على هذه المخطوطة أملا : الأستاذ أحمد بن نعوم - مدير المركز الوطني للدراسات التاريخية خلال مجموعة أبحاثه .

فقال فكيف حال سيدتكم فلانة و فلانة و فلانة . فقالوا العبيد ماتوا
كلهم بالجوع و العريـــــة . فقال لهم كيف حال الغلام فـــلان
و فلان و فلان . فقالوا الجواب لابـــأس على عبيـــــدك .
فقال لهم كيف حال سترا ، و عافيـــة ، و منـــاتـــا . فقالوا الجواب
لابـــأس على خويـــدمتك . فقال لـــهم عندما استفهـــم
كلامـــهم و ما صنعوا بالمساكين و الأرامل و الأيتام من سوء و شر
" أيسلمكم أنتم لبنات عمكم و أولاد عمكم . أما أنا فيقلعني عليـــهم "
فطـــرد هؤلاء الغلمان من خدمة الزاويـــة ، و قال لبعضهـــم
اسمـــه " محيقن " اللــــه يجعله محثن شـــرّ و ما اتزيد شـــي
أكثـــر من واحد الى يوم القيامـــة ، و قـــال للثانـــي
اسمه " فتاح اللـــه " (فتح الله) اللـــه يجعله في الدنيـــا
للعـــار و في الآخـــرة للنـــار .
وكل من العبيـــد دعـــى عليه بالدعوة الذي تليـــق
لـــه و يعاقبـــه اللـــه عليهـــا في الدنيـــا و الآخـــرة " (1)

ليس المهمّ فـــي قراءة هذا النـــص ، مـــا يتضمنه من أدبيـــات مرويّـــة فحسب
و انمـــا ما يتمفصل حولها من آليات دينيـــة و محددات لمكانـــة العبيـــد
داخل المؤسسة و المجتمع القريـــب ، بالوجود المادي لأشكال العلاقات التـــي
يمكن فرزهـــا من جراء تقلبات استغلال السلـــطة و التنظيم الديني المقـــدّس
اللـــذان (التنظيم الديني المقدس) ، تختفـــي ورائهما وضعيات " العنف " (كالموت
و الثـــأر . . .) أو السلميـــة التي تنبع من الخادمية المثلـــى للأمّ الروحيـــة
و الانسانيـــة ، التي وجدت لأجـــلها الزاويـــة كمؤسسة دينيـــة .
و بالتالي ، فان مـــا ينبغي التمسك بـــه هو ما يمكن أن نلمســـه من خلال تجزئة
السيرورة الأنثروبو ـــ سياسيـــة و السوسيولوجية ، التي تشمل فئات الأنماط الاثنية
المحيلة بمفهـــوم العبيـــد ، و تصوراتها امـــا الادماجيـــة أو المبعدة التـــي
تعكـــس اتجاهات تكويناتها التاريخيـــة .

---

(1) ـــ مخطوطـــة : السيد مدنـــي محمد بن منصـــر ، قصـــر أولاد سيدي الحاج أحمد .
بالأبيـــض سيدي الشيـــخ .
ولايـــة البيّـــض .

اما مكان من رجوع لسيدي ابن العربي

فلما زاغت الوصفان عن الطريق الشرعية وسلط الله القحط
وقلت المطر، فتذكروا اولاد سيدي الشيخ في نقص حالهم وما اصابهم
من الهموم والبلاء، اتفقوا على ان يتبعوا الشيخ سيدي ابن الاين ويرجعوه
الى البيض فذهبوا بعض الاعيان فلما وصلوا عند الشيخ سيدي
ابن الاين في فليعا قدموا له اعتذارهم وما اصابهم من الجوع والنقص من
الاموال والنفوس، فرجع معاهم الى الابيض سيدي الشيخ
فوجد حال الزاوية تغير والعبيد المستخدمين في الزاوية ملكوا انفسهم
واستولوا على مال الزاوية الذي هو حبوس على المساجد لقراءة القرآن والعلم
واطعام الطعام للفقراء والمساكين والزائرين، فعند ذلك تفكر
في نفسه قول النبي صلى الله عليه وسلم "كلكم راع وكل راع مسؤول عن
رعايته" فقال انا الذي كانت مسؤولية الزاوية على عاتقي واصلاح امرها.
فقال ائتوني بالعبيد المستخدمين في الزاوية، فسألهم عن ما انتجوا من
مال الزاوية وما هو حال الفقراء والمساكين الذين هم عجزة يأكلوا ويلبسوا
في الزاوية. فقال لهم كيف حال [illegible] كم فلان وفلان وفلان فقالوا [illegible]
ماتوا اسيادنا. فقال وكيف [illegible] الاسياد تكم فلان، وفلان وفلان [illegible]
فقالوا العبيد ماتوا كلهم بالجوع والغربة، فقال لهم كيف حال
الغلام فلان وفلان وفلان. فقالوا الجواب لا باس على عبيدك، فقال لهم
كيف حال [illegible] وعافية، ومنا [illegible]، فقالوا الجواب لا باس على [illegible]
فقال لهم عند ما استفهم كلامهم وما صنعوا بالمساكين والارامل
والأيتام من سوء وشر، "ان سلمكم انتم لبنات عمكم وابناء عمكم
وأما انا فغلقني عليهم، فطرد هؤلاء الغلمان من خدمة الزاوية
وقال لبعضهم اسمه اعبيقن الله يجعله يكفر شر وما تزيد [illegible]
اكثر من واحد الى يوم القيامة، وقال الثاني اسمه "قطع الله"
الله يقطعه في الدنيا الدار، وفي الآخرة للنار، وكل من العبيد
دعى عليه بالدعوة الذي تليق له ويعاقبه الله عليها في الدنيا والآخرة
وجعل عبيد غيرهم يخدموا في الزاوية على حسب الأمر [illegible]

— مخطوطة أصلية توضح من خلالها مكانة العبيد في "الزاوية"

كل ما يمكن أن نختم به ، هو أن هذه الاثباتات الأخيرة مهمّة و تشجعنا على أن ننشغل أكثر فأكثر و منذ الساعة بهذه الخاصية الانتخابية التي تتشكل على اثرها "المكانة" ، باعتبارها علاقة تخضع لقياسات التأثير الايجابي و الفعلي الذي يتجاوز حدود الصراعات من جهة و يجد استجابة و فاعلية للتنظيمات الدينية الموكلة لذوي "الشأن المنحط"

كما يجب أن نتريث طويلا على ما يمكن أن نطلق عليه "بتضادات المكانة" و نعني هنا منزلة العبيد ، عندما تكون محددة دينيا ؛ أي حينما نلتمس عبر معايير الارتقاء - انتماء الرجل الأسود الى الهرم الديني و خدمته بوفاء و شرع - دخول العبارة فضاء المحظورات و القيم الغير مكتوبة .

أيضا ، تعتبر هذه الملاحظات أساسية ، حينما نغامر من جهة أخرى في مقارنة تضم طرفين ، يتميّز فيها "العبد" أسود عن "الشريف" أسود ، فقط بمجموعة علل .مبنيّة على سلسلة خيالية و مبلورة وظيفيا ضمن قراءة للطقوسيات و دخولها عالم المقدس ؛ أي اما داخل نسق أسطوري (بتحالف و انتماء "الشريف" الى كتلة من شخصيات مقدسة و ذات كرامات ؛ رفاني ، الشيخ مولاي الطيب ، ...) أو بانتماء الى شخصيات تاريخية و واقعية اجتماعيا منحدرة عن نبوّة ؟.

انّ اشكالية العبودية في هذا المعنى ، تبين لنا أهمية و فائدة الاستعانة بمقولة .ج .بارك .في الفصل بين "الحقيقي" و "الصحيح" في خاصية عبارة "العبد" و بالتالي في أبعادها بين الايديولوجي و التأسيسي .
و يبقى اشكالها مفتوحا و غير ثابت و لا محدد باطار نظري خاص ، يسمح لنا في ميدان الأنثروبولوجية بتحليل مكونات المجتمع و تفاعل تركيبته الفئوية اجتماعيا و على مستوى بنياتها الذهنية .

الشيء الاكيد ، هو أننا اذا عدنا الى الوجه الآخر لموضوعنا و دراسة أشكال تجاوز هذا "الدراما التاريخي" و تفرغنا الى فحص صور مقاومة المحتويات النفسية لمفهوم "العبيد" كوضع سلبي مميز عن المكانة التي يتمتع بها الرجل الابيض الحر (1) فاننا ندرك أهمية التفاف "العبيد" حول مسارحهم الثقافية وعودتهم الى الانساق الدينية و الروحانية ، التي لا تشكل سوى جسرا يربطهم كأفراد بما يكون ثقافتهم و تاريخهم المحدد .

كما ندرك من جهة ثانية ، أنه لا سبيل لاستعادة المكانة الا عبر تخليد و تحيين الأشكال الاسطورية و الدينية ، التي تدافع بها عن وضعياتها رهن التصورات و الأحكام القيمية . "فالطقوس الدينية و الرموز" ، كما يقول ك . ل . ستروس في تمهيده لكتاب ج . بالوندي : "تثير تحرير الخيال الاجتماعي لتتجسد في ممارساتها الرمزية حلولا فعلية ." (2)

أمام هذه العوامل الثقافية و التاريخية المتقطعة عن الموطن الأصلي - رمز العلاقات الزوجية و الأبوية و الطوطمية و علاقات الانتماء و الانحدار . . - نجد أن معظم الجماعات العرقية التي استقرت بالجزائر اثر هروبها او شراء حريتها ، أو توارثت وضعية الاستعباد حسيا ، كيفت معارفها الاسلامية و استصاغت من أبوابه العقائدية و الدينية ما يعطي شرعية للرجوع الى النسق الاسطوري الأصلي ما دامت تشترك معها في الاتصال بالقوة المطلقة ، و هذا عن طريق الوساطة التي تقوم بها الأرواح و القوى الثانوية و الأسلاف و التضحيات المخصصة لها و يؤكد ذلك شارل مونتي بقوله : "أن الاسلام قد تسودن و كيف من طرف "السودانيين" حسب ذهنيتهم ما دام يتضمن عناصر التقديس و الألوهية المعتمدة على الاعتقاد" . (3)

) Meillassoux claude: Ibid . Pg 21

) Levi strauss Claude ; Préf à L'Ouvrage de G. Balandier - Cit. Ouitis .A: " Les Contradictions sociales et leurs Expréss - ion Symboliques(Setifois). D.E.S. SOCIOLOGIE - Universite d'Alger -1976.Pg4

) MONTEILS Charles :"Devination chez les Noires d'Afrique" In Bulletin de comite d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale Françai- se .T.XIV. Janv-Juin- 1931.Pg43.

و بذلك فاذا لم تتوقف قوافل العبيد الآ بعد " مرسوم السـود " الذي صودق عليه عام 1847 ،(1) و أنه شـوهد تنقيل أعداد هائلة من العبيد و غبرة الذهب و العاج بين مقاطعة " مرزوق" و " تريبولي " كما جاء ذلك على حد بـ ـناشتيغـال ، بعد أن تم بيع حوالي 6000 عبد في أسواق مرزوق عـ (2) .1835

و تفاقم حجـم المبيعات بين مقاطعة " برنـو" و "حوصـا" مرورا على "الدارفور" لتصعـد بها الى غاية تونس ، أو من " تامبوكتـو" أيضا الى جنوب المغرب ، حيث كانت بها جماعات "التاجقانت " تسوق أمامها قوافلا محملـة بـأنواع البخـور و ريش النعامـة و الذهب وخاصة عبيـد " بنبـرا" .(3) و تاركـة وراءها عددا من الجثث (80 الى 90) جثة ملقاة ما بين " فزان" و " كوار" عام 1826 لانهيار قواهـا و كثرة شغبها و حزنـها على مـا حلّ بهـا .

فـانـه من جهة أخرى و نتيجـة للآثـار السلبية التي أفرزتهـا مؤسسـات العبودية و المتاجرة البشرية ، تـكوّنت أشكال تجمعـات عرقيـة و بدأت بذلـك تتشـكل ارتباطات بين السود ، حتى و لو لـم تـكن بينهـم صلات رسمية و قرابـة مبنيـة . بل كـان يـكفـي أن يـكون الأصـل العرقـي موّحـد ، و تخضـع التنشـئة الروحيـة و الثقافيـة الى نفس المنظومـة و الاطـار السوسيو - تـاريخـي .

و بالتالـي ، أو على أساس هذا الدافـع الذاتـي ، نشـأت مجموعة من " الديار" ذيع صداها في المدن التي وجدت بها تجمعات سوداء و نتيجـة توافـق مـا كـان يجـري بداخلهـا مع طبيعة البنيات الذهنية و بعض شرائـح المجتمـع .

يصف لنـا ج .ب. آنـدرو ، أنـه لاحـظ بالجزائـر (بالقصبـة) سبعـة ديـار" لسيدي بلال " و أنّ كل "دار" تمـثل الموطن الأصلـي للجماعـة العرقية التي تضمهـا ، و يقسمـها الى قسميـن محددا تلك التي من السودان الشرقيـة : دار حوصـا ، دار برنـو ، دار كـتسينـا .

أمـا من الجهـة الغربيـة ، فكـانت توجد أربعـة ديار منها : دار بنبـرا دار صونـغاي ، دار بوصـو ، و أخيرا دار قورمـا .(4)

YACONO. X:"Un Affranchissement D'Esclaves à Alger1847" In.Revue D'Histoire Maghrebine .N°1.TUNIS.1974.PP77

NACHTIGAL Gustave:"Sahara et Soudan".Paris.1881.P.21- Cit. VIVIANA Paques. Pg.450.

LAUGEL .A:"Les.Tadjkant Caravaniers Du Desert"- Bull.de Liais-T.10 N°36.1959.Pg.307- Cit.Viviana Paques : Ibid.Pg.451.

J.B. ANDREWS:"Les Fontaines Des Génies" Croyances Soudanaises A AL - ger. Alger. ADOLPH JOURDAN.1903. PP. 16

بحيث كانت موّزعة وقتشذ ابتداءا من وسط القصبة السى ما جاورها انطلاقا من " الينبوعين" "زوج عيون" الى غاية حدود بولوغين حاليا . فدار بنبرا شلا ،كانت توجد في 7 شارع ابن سراج - دار بوصو : في 12 الطريق المقطوع دار فور ،و دار صونغاي في 26 شارع عبد الله ، دار تورما في شارع بولوغين . أما دار برنو فكانت في شارع الاهرامات ،وكتسينا في 15 شارع النظرة (1)

أما المواقع الاحتفالية الاخرى ،كالقطعة " الرملية" بحسين داى ، و الحراش ، وبرجال العفرون ، و دار الشجور ، فهي بمثابة مجالات متممة لاستحضار و تنفيذ التخليد و الطقوس للشخصية الاسطورية و القوى الخارقة التي ترمز للأوطان .

(1) VIVIANA Pâques:"L'Arbre Cosmiques Dans La Pensee Populaire et Dans La Vie Quotidienne Du Nord-Ouest Africain" Coll. Institut D'Ethnologie. Musee de L'Homme Paris. PP:613.

البنيــة و المكــوّنــة السوسيوــتاريخيــة للمحــلات " :

ان الالمام بجوانب موضوع " ديوان سيدي بلال " تجبرنا على أ ن لا نتوقف عند حــدود الاسباب التاريخيــة و الخصوصيات الاد يولوجية لاتجاهات ممــارسة العبودية و مســار مفهــومها (التجاري ، الحــربي ، الديــنــي . . .) الذي أدى الى توزيع الجماعات العرقية ليشمل مجتمعنا كمحــطة جــديدة . بل تفتــرض علينا كذلك ، فــي خضــــــم متابعة تفاصيل الاستقــرار المجــالي الجــديــد أن نبحــث عــن سبل تجــاوز تصورات الوضعيــة الاجتماعية للمفهــــوم وعــن عــوامل الاستمرارية التاريخيــة و الاجتماعية الخــاصة بالجماعات العرقيــة . و بمعنــى أدق نبحــث عن الاطار التأسيســي الذي يضمن للرؤيــة الخــاصة بالجماعات العرقيــة التوغــل للوصول الــى أبعادها الثقافية و اعادة تركيبتها السوسيوــ تاريخية .

و هــذا الاطار التأسيســي الذي بموجبه تبنــى المعطيات التاريخية ، تمثلــه " المحــلات" باعتبارها الركيزة الاولى لوضع ملمــوس والاداة التي يعلــق عليها ربط الماضي بالحــاضــر . فقــط هناك نقــطة فصــل يجــب ان نضعها بين " المحلات " و " الاخيات " بحيث أن ما يميّــز هذه الأخيــرة ، هو أنها تستجيــب لتشكيلة فــئــوية زاهــدة ومتصــوّفــة يــرجــع تاريخها العملــي الى قــرون غابرة و بلغــتبفضل رجالاتها المتفقهين فــي الدّيــن هــم الأولياء والصالحين بكراماتهم و براهينهم الاعجازيــة ، بالاضافة الى ذلــك فهــي تصــوّر انماطا حياتية بالمعنــى الدينــي والسيــاســي . فــي حيــن أن " المحلات " أو " الديــار " فهــي عبارة عــن مساكن قديمــة اكتستمنزلة التقــديس لكونها تعبيرا عــن مــرحلــة انتقاليــة و استقــرار مجــالــي لفئــة العبيد . وكذلك لكونها انعكــاس لتركيبــة اقتصادية و اجتماعية للمجتمع الأصلــي تنفــرد عــن " الآخيــات " بقيمتها التــي تبدو فــي بــروز ثقافــة هــؤلاء العبيد و قــدرتهــا على الاندماج و التفاعــل بالثقافة الشعبيــة ضــف الــى ذلــك احتواءهــا لرصيــد دينــي و رمــزي ، أفــرزتــه تصوّرات و دلالات الجــهاز الايديــوــديــنــي و تقنيات اعادة للشروط الاوليــة المعبّــر عنــه بــ " دوزان الوصفــان " . اذ تمتلــك و تحتفــظ كل جماعــة عــرقيــة بجهازها الديــنــي داخــل صناديــق كبيــرة ، يــوّظــف استخــدامها الدينــي تدريجيا و حــسب نســق تصــوّري و دلالات اسطورية خــاصة .

نفــهــم للوهلــة الاولــى انــه من بين الوظائف الاساسية " للمحــلات " هــو قدرتها علــى تــرجــمــة كجــسم مــوّحــد و متجانــس الاشكــال و الانماط الحياتية العرقيــــة و تعبيرها عــن تحالف عــرقــي " متــأقلــم " يخــدم مستويات بنياتها الفــوقية الرمــزيــــة ، علــى الرغــم مــن اختلافها تاريخــيا و تباينها بشريــا فــي مواجــهــة سلسلة التأثيرات المتبادلــة على الصعيد السياســي و الاقتصادي و الثقافــي وتناقضاتها الداخليــــــة .

وبذلك فانّ المحرك الرئيسي الذي يفرض نفسه على الوعي العرقي ، للمحافظة على بعد التوازن و تلاحم الجماعات يبدو في "الذكريات" و الارث التاريخي " الذي يعود بالذاكرة العرقية الى آخر هجرة و استقرار بالاقليم الحالي . بحيث عنصر بصري (كضريح أو مكان مقدّس ....) كاف و ضروري للحفاظ على الذاكرة حيّة " (1) .

هذا من الباب الذي يعطي "للمحلّة" طابعها الشخصي و الذاتي أو المعنى الضمني الذي يشدّ الوعي العرقي و مجتمع "الديوان" . أما الواجهة التي تجعل "المحلات" مفتوحة دلالة عن تعاملها مع الخارجين عنها ، فيتمثل في استعمالها الوظيفي للعلاج و مساهمتها في تلبية الاستعدادات المكبوتة لهؤلاء . اذ عادة ما تجري بها حلقات للتطبيب التي تفرز قابليات للتخلص من "المرض" . و اليها ترجع نتائج طلب الاستعانة و الاستجاد من تضحيات و تقربات . حتى أنه في الحالات الغالبة و المتعلقة بالانجاب يصبح فيها المولود ملكا رمزيا "لمحلّة" سيدي بلال " وعضوا منضما ينتمي اليها تصوّريا .

فـ" المحلات " اذا ، ليس تعريفها الاجتماعي متشابهة بـ" الآخيات" وليست "بمجتمع سري" ، بل تتمتع بثقافة تجعلها مفتوحة اجتماعيا ، لتلبي خدمات التقديس و الوساطة ، وهي من هذه الزاوية متحتضن الأبعاد الدينية و الروحانية المرتبطة بالبعد العلاجي أو التخليدي (2) .

الى حدّ الآن لم نقدم الاجابات السوسيولوجية الكافية للوظيفة الدينية و الاجتماعية ، التي تلعبها "المحلات" . كما أننا لم نتعرض لمكانتها في نطاق العقلانية التصوّرية التي تسير وفقها .
كل ما تقدمنا به يمكن ان ندرجه ضمن أخطوطة عامة تسطر لنا تفاعل ثنائي جمع بين العلاج و التخليد ، و بالتالي بين الحاجة الاجتماعية الرامية الى استعادة المكانة داخل الصف الشامل ، و الدفاع عن الهوية الثقافية و العرقية التي تمنحها و تسبب فيها تكرار التخليد .

أمام رغبة الخروج من العموميات و التقدم ببحثنا الخاص بهذه المؤسسات الدينية و الاجتماعية . و التعرّف على مكوّناتها المادية و الرمزية و ما ينطوي علي الخبرات ممارسة "الديوان" . قام اختيارنا على دراسة شكل التنظيم الداخلي "للمحلات" و البنيات التي يقوم عليها ، ثم نتناول ضمن نفس فكرة الترتيب ، التي يخضع لها أعضاء "المحلّة" الى التصنيف المرموز له بأسماء القوى الخارقة و ما فوق الطبيعة .

---

(1) YVES Person:"TRADITION ORALE ET CHRONOLOGIE" ;cahier d'etudes africaines. 3eme cahier. vol II. 7. edition; Mouton&co. paris;1960;P 468

(2) LAPASSADE George:"ESSAI SUR LA TRANSE" ;Ed.UNIVERTAIRE.Paris 1976. P.113.

و أخيرا نرمي في خطواتنا التحليلية ترتيب الاطار العرقي كفعلة للمقدس
في ممارسة "الديوان" و المديرة للأسس التصورية التي تحييها . محاولين
في هذه النقطة توضيح بعض الغموض و الاستفهام الذي اعترى تحليلات
ج . لاباصاد – لظواهر الاستحواذ و السكون في شمال افريقيا و بالمغرب
خاصة .حينما أبدى حيرة كبيرة لأصل السود المنحدرين عن فئة العبيد
القدامى بقوله من أين جاءوا "؟/ "ما هو أصلهم الجغرافي" ؟ (1)

فيما يخصنا نحن فبمجرد ما التمسنا تمركز الممارسة الدينية على فئات عرقية
منقلة وكاطار منتج لثقافتها ، راحت خطواتنا تباشر في البحث عن أصلها
و مصدرها الجغرافي ، مدرجين هذا السعي التاريخي ضمن نطاق التركيبة
البشرية " للمحلات " حسب الأصل العرقي و الجغرافي .

– التركيبة البشرية "للمحلات" عرقيا وجغرافيا :

لقد اتضح لنا ، أنه من بين أشهر العشائر و الجماعات العرقية التي استقرت
بالجزائر (القصبة) و بعض مدنها تتمثل في عشيرة " بنبرا "
التي هي فئة سودانية الأصل تقع من الزاوية الجغرافية على خط ارتفاع
11 الى 14 درجة شمالا و على خط طول 7 الى 11 درجة غربيا . يعيش
أعلها في تجمعات صغيرة بالسافان . تعلموا تقنيات الصيد البحري على
يد البوصاويين ، تعود لهجتهم الى لهجة الماندينق لاقليم السنيغال (2)
كما للبنبراويين نظرة واسعة و واضحة عن تاريخهم البدائي ، أو المرحلة
الانتقالية لما بين ما قبل التاريخ و التاريخ .

و هذا يبدوجليا في ممارساتهم المحلية ، و الممارسات "الدينية"
بحيث تحظى بمكانة هامة في مجال تصوراتهم و نسقهم الذهني و العقائدي
كما يميزون بين نوعين من المعرفة احداهما "سطحية" تعبّر عن بداية
هظم و الدخول الى المعتقدات و العادات . يعمل بها كل من هو في
مرحلة الرجولة – أما الثانية فهي معرفة "عميقة" و مخصصة لرجال
الدّين و أرباب العائلات و الشيوخ من الجنسين تميل الى علم الأشياء (3) .

(1) LAPASSADE George:"Recherche sur la situation des GNAWA et des religion populaires extatique en afrique du nord " art-

(2) GERMAINE Dieterlen:"ESSAI SUR LA RELIGION BAMBARA" ;These doct; presenté à la faculte - lettres;paris;P.U.F.1945. P.14

(3) GERMAINE Dieterlen: Ibid P.15

ترتبط البنية الذهنية البنبراوية بهذه المعارف ارتباطا وثيقا ، ويغدو تقريبا مستحيل فهمها بمعزل عن نطاقها الأسطوري ، والترتيب الذي تحتله في سلم القيّم المستمدة من الديانة الاسلامية أيضا ، والتي تركت آثارها على مؤسساتها الاجتماعية والدينية . فهم بذلك يدركون واقعهم ولا يستعيدون نمطا رمزيا نظريا فحسب ، بل نمطا رمزيا معاشا (1) ، معبّر عنه بالاجهزة الرمزية خلال الطقوس وهي بذلك تعني نشاطاتها ؛ كالصيد ، والصيد البحري ، أهمية واسعة النطاق في خطاباتها الأسطورية .

أما الصونغاي ، فبحكم موقعها من "تامبوكتو" غربا ، فهم مجموعة سكانية احتلت الحوض النيجيري ، وقد عرفت في مراحل متأخرة عدة تحركات ، كهجراتها التي جاءت على إثر وصول "الحوصاويين" و "الكتسيناويين" الكبّي الأمر الذي اضطرها الى قطع نهر النيجر والاستقرار في الدانيدي على حدود الداهومي اذكان لهذه التأثيرات والاضطرابات خصوصيات على الصعيد التنظيمي والاجتماعي ما جعل افراد مجتمع الصونغاي يعيشون في اتحادات وتضامن ضد اهم التيارات والقوى التي كانت لها فاعلية في خلق هذه الوضعيات ؛ (جماعات البيض ، الفولطاويين ، الأوروبيين ، والطوارق ، الحوصاويين ...) (2) الى أن عمّ الاسلام رحاب اراضيها فتعلاقت شرعية المعتقدات والطقوس المحلية بمحتويات جديدة مكيّفة للاسلام . اتخذت على اثرها الأجداد والأسلاف كقوى ثانوية على أنها أشكال رمزية وأنها بمثابة انعكاس لأحداث تاريخية ومراحل تشكيل مجتمع الصونغلي ...(3) . ومعظم التشكيلات " السودانية " ، كبرنو" التي جاء الحديث عنها جدّ موجز ، أورده ج .ب. أندرو في أسطر قليلة ، مشيرا الى أنّ هؤلاء الأهالي هم أكثرها اسلاما . (4)

أما "بوصو" (بوزو) فقد جاء الحديث عنها أكثر تعقيدا ابتداءا من التسمية نفسها التي تعود الى " صوروغو" ؛ كتسمية أطلقها أهلها على انفسهم لتلائم في الغالب "صوروكو" الصونغاويين . في حين أنّ هذه التسمية من وحي أهالي "بنبرا" وأهالي "بوبو" المجاوران لها . يقع البوصاويون على سواحل جبال "باندياغرا" شرقا ، الى خط منتصف "مونمبي" غربا . ثم من "سان" جنوبا الى غاية "سونمبي" شمالا ، داخل تجويف خليجي يشكل الجزء الرئيسي لدالتا النيجر .

SOLANGE DE GANEY: ASPECT DE MYTHOLOGIE ET DE SYMBOLISME BAMBARA. Cit.In. JOURNAL DE PSYCHOLOGIE NORMALE ET PATHOLOGIE.VIeme Année.P.U.F. Paris.1949.PG.181.

Les Dyerma et les Songhaï; leurs migration en sens inverse.Cit.Bull. du comité d'études historiques et scientifique de l'Afrique occidentale Française.T.XIV. Janvier-Juin 1931.PG. 477-478.

Voir: Les Mythologies Soudanaises;Cercle de la Volta du Haut Niger et de l'Ouest Atlantique.In.Mythologie des montagnes,des forêts,des Iles.Librairie Larousse.Paris. 1963. P.239.

J.B.Andrews: Les Fontaines des Genies:"Sebâa Aoun;"Croyances soudanaises à ALGER; ADOLPH.JOURDAN.-1903.P.15/17.

يعتقد أهلها أنهم المثاليون لهذا الجزء و أنّ أسلافهم كانوا موجودين بها منذ عهود بعيدة .يمتد احتلالهم المجالي الي كل من "جيبني و "جناري " وجزء من "البوندوري" . ترتكز مهامهم على النقل من ضفاف الانهار و الصيد البحري والزراعة .تتأكد معظم العشائر المذكورة و المجاورة للبوصاويين أنهم قدامى الارض و المياه ، وكانوا يطلقون على أنفسهم تسمية "صوروغو" لدلالتها لدى الصونغاي صيادوا البحر . كما يعتبر البوصا وبين في أعين امبراطوريات "المالي" و "الصونغاي" و "المغاربة" و "بول ماصينا" ، أو امبراطورية "فوطا "السينيغالية مجرد عبيد ، ولم تثيرهم وضعيتهم ك "لونو" - اذ يحبون العمل الشاق في املاك الدولة " بيت المال" ، برغم من تشكيلهم قوة بحرية مهمة في التموين و النقل . الى أن جاء الاسلام فحررهم من شقائهم و عبوديتهم و ساعدهم على الاختلاط بالجماعات الاساسية و الثانوية .(1)

كما يمكن أن نضيف الى الجماعات العرقية التي استقرت ببلادنا ، و تقاسمت نهايات الممارسة الدينية التي نحن بصددها ؛ مقاطعة " كاتسينا " النيجيرية . بحيث كانت تمثل منطقة عبور قديمة بين السودان و الساحل ، تخللتها معابر تجارية مختلفة الاتجاهات (2) . كما توالت على أراضيها حروب طاحنة خاضتها ضد جماعات " البول " . وكانت مسرحا "لحرب مقدّسة" و ثورات منظمة و ناجحة بزعامة ملكها المنفى (3) . يشارك سكانها اللامتجانسون في نمط الحياة المشبّع بتأثيرات و اختلاط الثقافات و العمران الضخم المستخدم كحصون و قلع خلال الحروب . كما يشاركون في نشاطات زراعة المحاصيل المعاشية و التجارية رغم طبيعة أراضيها الطينية و الرملية . أما تربية الماشية ، فهي مهمة من زاوية الديانات و المعتقدات . شأنها في هذا شأن تعلق نمط حياتها القصوري بالحياة ، و تذبذب كحياته التي نوّعت من ارثها الاسطوري ، و الديني (4)

---

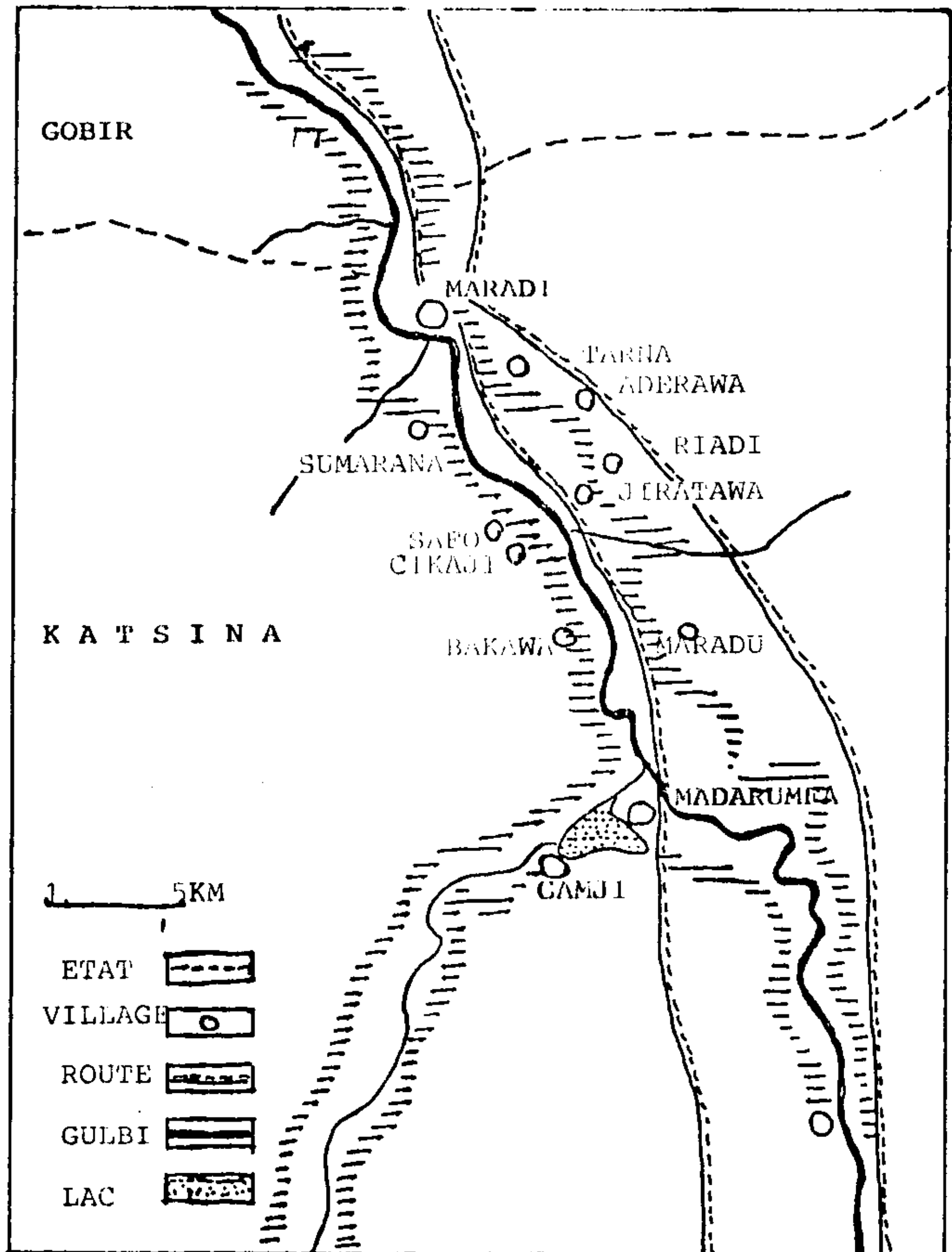
(1) MONTEIL Charles:"La Langue Bozo, population des pêcheurs du Niger" Cit.Cahier des religions Africaines . C.E.R.A. Vol. 13 . - 1979. Pg; 261-266.

(2) JACQUELINE Monfouga Nicolas:" Ambivalence et Culte de Possession". Edition. Anthropos; Paris;1972. P.18.

(3) JACQUELINE M.N: IBID. Pg. 24.

(4) JACQUELINE M.N: Ibid. Pg. 20.

موقـــع كـــاتسينـــا من وادي مـــارادي .



LA VALLEE DE MARADI

JAQUELINE MONFOUGA(N). 1972; P.16.

أما المقاطعة التي كان لنا الحظ في أن نتناول بعض محاورهـــا بممارسة الديوان فتتمثل فـي " الحوصاويين " ، التي يشكل أهالي لغتها ، سكان غرب افريقيـــا و الجماعة العرقية المسيطرة فـي شمال نيجيريا . معظمها مسامون و لكن "مساحـة جريان الاساطير واسعة ، تفوق الى حـدّ كبير الحدود العرقية (1) .
فرغـم تشكلها مـن عـدة جماعات وثنية ، الا "أن" المفخرة و التباهي الاجتماعيان مقرونـان بالاسلام (2) ، توارثته الزعامـة التقليدية عـن سلطنـة أقاداس ، واثرت به على مجريات وكيفيات بنـاء المساكن .
ضف الى ذلك أن النظام السياسي و الاجتماعي يذكـران فـي " حوصـا " التشكيـلات الاقطـاعية الاوروبيـة ، انقسم المجتمع على اثرها الـى ثلاثة طبقـات ، الارسطقراطـية (تجـار) ، مزارعـون ، . . . . ثم العبيـد ، هوءلاء كانـوا يمثلون نصف السكـان نظـرا للظروف المتوترة و احتمالات وقوع أفـراد السكان كأسـرى ثم عبيـد . كما أن "وضعيتهم الاجتماعية لم تغيرّ من تقاليدهم وعاداتهم بالنسبة الاثريا" . (3) . بـل بالعكس فقد بقيت اللغـة و الثقافة تمثل عامة المجتمـع " الحوصاوي " .

انطلاقا من هـذا كلـه ، فان "تبريرات علاقـة " المحلات " بالظواهر السياسية و الاجتماعية أو الجغرافية التي عالجنا بعض نصوصها ، تأتـي لتقييم و قياس ثبات المعطيات الانثروبولوجيـة و اللغوية فـي ممارسة" الديوان" و ما تحمله من ماض حركـي ، وكذلك لوضع أصابعنا على زمنية التقاء نمطين دينيـين بكل موطن عرقـي .
هنـــا بالذات نشير الى ملاحظتيـن تفسرلنا علاقـة " الديوان "كممارسة دينية ، وهذه المادة التاريخية الخاصـة بهذه الجماعات العرقية و انعكاسات هذه الاخيرة علـى ما يمكن أن نسميه "بالخطـــــاب الاثنولوجي " .

(1) REISMAN PAUL : Mariage et vol du feu .Quelques categories de la pensée symbolique HAOUSSA.Cit.Revue Française d'Anthropologie.N04. Mouton & Co.Paris La Haye. 1966.PG.83.

(2) ECHARD Nicole:" L'Habitat traditionnel dans l'Ader (pays Haoussa) Republique du Niger. Cit. Revue française d'Anthro - pologie. T.VII. Mouton &co -Paris.La Haye.1967. Pg 49

(3) Reisman Paul : op. Cit .Pg.84

أولها ، انفجـار و تشعـب الصيـغ العامة لسيرورة الجماعات العرقية التاريخية ، فـي المواضيع و الظواهـر الأسطورية. ممـا يعطـي للممـارسة طـابعها " الإعلامي " أو " الاحـداثي " ــ تبـرز وجـود مجمـوعة مـن المعلومات بعيدة عن الموضوعية . و هـي بذلك معمـة فـي ذاتيتها ، لأنها تمنح لنا الفرصة للاقتراب من كل تجمّـة ذهنية عرقيا و تسمـح لنا بتركيب موضوعها الممثّـل و جـوهـر ثقافتها التحتية ، التي لا نعـرف عنها شيئا كبيرا ، اذا ما وسّعنا نطاقها الدينـي في كل من مقاطعة " فورمـا " ــ ثانيا : تتعلـق هذه الملاحظة بالتقاء الجماعات العرقية المذكورة ، و المتبـاينة فـي تكوينها المرحلي و الاجتماعي حول نفس النسق التصوري في ممـارسة " الديوان " ، و نفس الدلالات الأسطوريـة . الا التصورات العالقة بالشخصيات الرمزية ، و الاسنادات الاسمية . هذه تبرز كنقطة فصل او استيمولـوجـية معـقدة الى حـدّ مـا . ولكنـها تفيد دوما فـي وضعـيـاتنا اسـتـعـادة الهويـة الثقافـية و المنزّلـة داخـل هذه الرمـوز . (1)

على كـل حال ، لترميم مـلاحظاتنا و العودة الى السيرورة الفعلية للتقاليد يمكن أن نشيـر الى أنه قـد هيئـت " المحلاّت " بكيفية ، يتحـدّد مجالها بالمقدّس و ... الشخصيـات الرمزيـة التي لايجـوز اختراق و تحـدي وجودها ثقافيا . كما تحضى بعناية و صيانة خـاصة مـن لدن " المعلم " ــ لصدارته أعلى التنظيم الديني و الكفيل بالمحافظة عليها ــ بحيث يقـوم بتطهيرها حسـب معاييـر اعتقادية أيضـا و أزمنـة خـاصة . بتزييـن جـدران " الكومانيـة " كمكـان مميّز بخطـورته لاحتوائه الجهاز الايديـولـوجي أو باشعال الشموع و تعطيرها بأنـواع البخـور . . . . الخ .

كـل هذه الرؤى المفصّلة ، سـجعلنا ملاحظة نـوع الترتيب الذي تخضـع له كل " دار " أو " محـلّة " ، و التصنيف الذي يعني و يلعـب دور الفاصل الا ستيمولوجي بينها دلالـة لانتماء و ثنـي و ألوهية تتـرجم طبيعـة الطقـوس الأصلية . تقضـي بتعييـن على رأس كل واحدة من " الديار " سيدا رمزيـا لهـا / عليها يحمله و يشخصه المعلم في ذاته كرئيـس للمـؤسسـة . باعتباره الأكثـر اندمـاجـا و الثقافـة التحتيـة و الطقوس الوثنية القديمة (2) كما ندرج عملياته ضـمـن نطـاق " وكالة المحـلاّت " و مؤلّفـاتهـا .

مـؤلّفـات " المحلـة " ، و أشكال التجسيم و الانضمام .

لا نعنـي بمؤلّفات " المحلّـة " عناصرها البشرية فحسب ، و انما كذلك أعضـائـهـا المرمـوز اليها بأسمـاء مألوان ، أو شعارا خطابيـا ، أو صفـة . . . . توكل على كـل واحـدة . اذ لا تختلـف كـل " محـلّة " عن غيرها من حيث التركيبة البشرية العرقيـة بل من حيـث تصنيف الآلهات أو القـوى الرمزية التي ترأسها ، و بمعنى أدق فانّ لكـل تركيبة عرقية سيّـدا خاصا و لواءا دينيـا قـديما ، ذكرا أم أنثـى .

(1) E;Mveng.S.J: Essai d'anthropologie Negro-Africaine; cit.in - religion africaine et christianisme- colloque-INT-ERNATIONAL de KINSHASA. C.E.R.A.N°2- 1978 p.86

(2) JACQUELINE M. N/"Ambivalence et culte de possession." Ed;Anthro-pos. paris; 1972. P.59.

يقوم بدور المدافع الخفي ، و يحظى بعمليات تقديس توافق مصدره العرقي أو الأسطوري كما أن لوجودها الثقافي تأثيرا على كل الحاجيات الداخلية للمؤسسة و المطالب الخارجية بحيث تعتبر أساسية لاقرار الوساطة و ايجاد الحلول الاجتماعية .

فبالتالي نعرضها بالنسبة لدار " حوصا " ، تمثلها شخصية " بابا انوى " ــ وتلك التي تمثل " دار " كاتسينا تدعى " بمقزاوي " . أما " دار " بنبرا فتشخصها قوى بحرية " بابا ثورما " " صيبي صيبي " ، " موسى البحري " ، " حمودة " ، أما " محلة " صونغاي فتدخل تحتطوائها مجموعة من القوى تسمى " بأولاد سرقو " .

أما المتبقى من أسماء الشخصيات الاسطورية ، التي تبدو كأسياد رمزية على المؤسسات " سيدي علي " ، " سيدنا بوبكر " ، " سليمانى بابي " ، " ريما " ، فتنتسب الى فرع ثاني من مجموعة " حوصا " ــ هذا بغض النظر عن الأسماء الأسطورية الأنثوية و غيرها ــ " لالا عيشة " (*) " لالا ميمونة " ، " لالا مليكة " .... و " جمنفرو " ، " سيدي منزوق " ، " جنويتبا " التي لم تستطع وضع انتماء قدراتها داخل اطار مؤسس معين ميدلنا على موطنها الأصلي . كما يبدو اضافة لما سبق ذكره أن لكل سيد و قوة رمزية طريقة لتمديد وجودها . تجعل " المحلات " دوما عامرة و مسكونة أو " سخونة " دلالة عن حرارة ديمومة قدراتها .بحيث لكل سيد تقنيات خاصة لتلبية نزواته نزواته العابرة، و لكل واحد منها أدواته لانجاز خطوات التقرب و الاستعانة بها . عكسا لما تطلعنا عليه بعض النظريات عن عملية ممارسة القدرات و أشكال الانتماء الى المؤسسة الدينية ، المبنية على الوراثة و الخلوة ، أو عن طريق المرض، أو الانتخاب ، أو الأحلام المنذرة بوقوع شيء ما المندرجة في اطار الاثبات الاجتماعي (1)

عندئذ نستنتج من هذا كله أن ادارة " المحلات " نوعان : ادارة مادية متكفل بها الجماعات العرقية لتنفيذ الوعد و الاخلاص و ادارة روحانية " غير مرئية " تعطي " للمحلات " طابعها التأسيسي . أما سيادة المؤسسات العرقية و ادراكها كموطن أصلي فتبقى كعناصر قاعدية للانتماء الديني ، تلخص علاقة جدلية بين البنية الفوقية ، التي تمثلها تصورات الجماعات و البنية التحتية الممثلة في وكالة أصناف الخارقة كنسق تقني عملي تستخدمه نفس التصورات.

(*) أنظر الملحق رقم ــ xxx ــ

(1) BOUTEILLER Marcelle:"Chamanisme et guerison magique" Ed;P.U.F. paris.1950. P.57

فهي بذلك تلفت انتباهنا الى تكتّل واشتراك جملة من العناصر السوسيو- تاريخية العالقة بالمؤسسات الدينية كما أنّ " المحلات" في هذا السياق تعتبد ضامنة للممارسات الدينية و استقرارا لعناصرها الثقافية .... فهي تعتبد المجالات الوحيدة التي تنفذ شرعية التقديس، و الاطار الاسترجاعي للتكوين التاريخي و البناء العرقي أو بالأحرى فهي تمثل مدرسة ، تعيد تنشأة الأفراد داخل ظواهر المقدّس ما دامت لها ثوابت دينية سالفة (1) .

الى هذا المرمى ، فانه اذا كانت" المحلات" اشارة أولية لمعاني " الوحدة" فانّ هذه المعاينة من جهة ثانية أملت علينا ملاحظة بعض الوحدات السلوكية و تركيبة العلاقات الاجتماعية التي تشتمل على سلسلة اصطلاحية ؛ " كالحي"، " العائلة" ، " البركة" ، " القرابة" تنمو على اثرها ممارسة " الديوان" و يتبلور جوهر "الوحدة " ما دام الحزام الذي يشدّ هذه التصورات المفهومية واحد و يخضع لنمط رمزي موحّد .

بهذا جاء توقفنا عند هذه المجموعة السلوكية و العلاقات الاجتماعية ليوضح أيضا أسس السيرورة الخارجية لـ" المحلات" . وبمعنى آخر كيفية تنظيم الجماعات العرقية لعلاقاتها و القواعد الخفية التي تحفظها أو تحركها .

مجتمع " الديوان" :

تقوم أسس السيرورة الدينية للممارسات داخل " المحلات" أساسا على مجموعة من العلاقات و الروابط الاجتماعية ، تنتظم ضمنها سلوكات و وظائف الأفراد ، وفق قواعد متبادلة يتجاوب مجتمع "الديوان" و يواجه بها مختلف الظروف التي تعترضه سيما منها مواعيد الاحتفال و الحالات العلاجية الاستثنائية ؛ بحيث يستند تجمع أفراد مجتمع " الديوان" الى ما يمكن ان نطلق عليه "بالحدث التاريخي" (2) . الذي تمثله وضعيات الأحياء ومكانتها في تمديد نسق الذهنيات والسلالات .

ففي العديد من الاحياء التي توقفنا عندها ، لوحظت "المحلات" وسط أحياء بناها أسلاف الأجيال الحالية، بطريقة متماسكة ومتصلة بعضها ببعض . و ذات مفهوم مجالي متفاعل مع البنية العائلية ، و الوظائف الاجتماعية المخصصة لها ، كما هو الشأن لمثال مدينة تيارت ، التي تقع بها "محلة" " سيدي بلال" في حي كان يطلق عليه منذ الاحتلال اسم " حي السود"(*) أو في سعيدة التي توجد بها " محلة العبيد " أو " قرابة عمروس"(*) دلالة عن نوعية البناء و ظروف السكن المادية . فعلى الرغم من قدمها الا أنها مالازالت تحتضن طبيعة سلوكية متميزة عن تلك الموجودة بوسط المدن ، و تمثل علامات لحياة اجتماعية و روابط معنية ، تغذيها تصورات مجتمع " الديوان" ، كعاملا محددا و مرجعيا .

---

(1)AUGE Marc:"Genie du Paganisme"; Ed.Gallimard; Paris.-1980.P.50

(2)ROBIN FOX:"Anthropologie de la Parenté";:Une Analyse de la consan -guinité et de l'Alliance.Coll.Les essais;Ed.Gallimard Paris . 1972.- P.91.

(*) "حي السود: (village Negres) كانت تطلق على الأحياء السوداء القديمة للتمييز بينها وبين سكانها .

(*) " قرابة عمروس" : الا أن هذا الوقف صار مهددا بالتحطيم ، لتحقيق مشاريع ادارية .

على غرار الخصوصية المجالية لهذه الاحياء ، أي بين الممارسة و تصورات أفرادها ، يمكن أن نضيف عنصرا لا يقل أهمية عن سابقه ، و المتمثل في البنية العائلية داخل هذه الأحياء . اذ تتحدد العلاقات الاجتماعية ، بنسق قرابي و تركيبة عائلية خاصة ميزتها الأولى أنها عائلات ممتدة و متسعة . تنسب انحدارها لجد أكبر مشترك حتى و لو لم تكن سلسلة الانحدار معروفة و مضبوطة . بل تكتفي " بتاريخ حدسي " (1) تتقاسمه لضرب الغموض على العلاقة القرابية و تشبكات النسل وانتماءات الذرية .

البنية العائلية و مفهوم القرابة :

ان التركيبة العائلية لمجتمع " الديوان " و ان لم نركز عليها طويلا ، الا أننا نستطيع أن نجزم تكوينها من عدة جماعات تلتقي في سلسلة نسب موحدة ، و وحدة رابطتها الدموية تصادف وحدة اقامتها . مما يقودنا الى القول على حد صياغة روبين فوكس : " أن اختيار تأسيس هذا النوع من القرابة ، ليس اعتباطيا بل هو نتيجة و ضعية ملموسة . تسمح تناقل الخبرات بين الأجيال و من سلالة لأخرى (2) . تعكسها في " مجتمع الديوان " معاني العلاقة التي تعطيها العائلات لممارستها الدينية و احتفالاتها " بوعدة سيدي بلال " ، بحيث تعتبر " طقوس الأسلاف جزءا معبرا حقيقة عن نسق القرابة ما دام يشكل و سيلة ربط الأعضاء الأحياء بالأموات " (3) .

على هذا الأساس ، فإن كل الجماعات العرقية المكونة للعائلة ، مرتبة على قواعد أخوية يتصرف فيها الأفراد اجتماعيا بنفس الكيفية التي يعامل بها الفرد خاله و زوجة خاله ، او عمه و ابناء عمه . أما على مستوى خلافة المحتويات الدينية ، فليس ضروريا أن يرثها أبناء " المعلم " بعد موته ، بل يمكن أن تفلت من أيديهم ليتسلمها الاكثر شهرة في تفكيك احكامها الدينية . اما الشيء الذي يبقى ثابتا ، فيتمثل في الوضعية الروحية التي يكتسبها الأبناء بحيث لا تتقلص ولا ينخفض مقدار الاحترام و " التبرك " بهم خلال الاحتفالات الدينية . كذلك بالنسبة للأم التي من شأنها الارتقاء الى صف الجدة للعائلة الكبيرة دلالة عن زيادة أموميتها .

لذلك فان للقرابة حيزا ماديا داخل الحي و تكتسي أهمية بالغة في نظر البنيات الذهنية المكونة لها نظرا لطريقة تأسيسها (انحدار دموي ، انحدار سلفي ، بالرضاعة ....) .

(1) A.R.RADCLIFFE Brown:"STRUCTURES ET FONCTIONS DANS LA SOCIETE PRIM - ITIVE" Ed. Minuit. paris. 1968. P. 124/125

(2) ROBIN Fox ; OP. CIT .Pg 78.

(3) A.R. RAD CLIFFE Brown : OP. CIT. Pg 128/129.

وعلى ضوء تباعد الاتحادات الدموية و الانتسابيـة زمنيا و تشابك الروابط و التحالفات. و معما اختلفت أشكال القرابة كما يوجزها مارك أوجـي ؛ " أن فـردين متقاربين ؛ عندما يكـون أحـد هما منحدرا عن ـ رابطة نسب مباشرة ـ أو عندما ينحدر كلاهما من جـدّ واحد فـي هذه الحالة تكون القرابة واقعية . كما يمكن الاعتقاد أن ثمـة قرابة و التصـرف وفقها حـتى و لـو لـم تكن هناك روابط دمـوية حـقـة بينهما بل محـددة فقط بتتابع النسب واقعيـا . و أخيـرا يمكن أن يكون فـي مستوى معيـن أسطوريا و ليس له واقعا الا فـي أذهان و وعـي الأفـراد ، و هو المهـم باعتباره محـددا لنمط سلوكي واقعـي تتقـاسم فيـه أشكال تضامنية (تعاون ، تعامل ، احتفالات . . . . الخ) و تأسسـه أفعال اجتماعية تصبـح قابلـة للملاحـظة من الخارج " (1) . الا أنها تـوفـر لنا الأسس السلوكية الخاصة بكل نـوع ، و نمطا من الروابط المتجـهة نحـو اعادة التجمعات السابقـة أكثـر ممـا تكون " نيـة حسنة" . عندئذ ، يكون تفـعم أدوار " المحلات" متعـدّ للاطار الديني و القدسي ليشمل أنماط حياتيـة ، تحددهـا قـوة الارتباط و الالتحام بيـن الأفـراد الناتجـة عن القـوة السيكـولوجيـة أو القـوة الروحيـة .

على هـذا الأساس يأتـي تصـوّر "المحلات" كمؤسسـة دينيـة ، عاملا واقيا ، وجهازا دفاعيا ـ تـتجـر اليها العائلات بواسطة الفروع المادية التي توفرها "المحلات" ـ " البركة" ، كانعكاس لراحة نفسية ـ أما اجتماعيا فهي تعمل على استعادة السلوكات التي تساعد على اجتماع الأفـراد داخل هذا الاطار ، وكذا استرجاع التركيبة الأوليـة لأنسـاق و شبكـة العلاقات الاجتماعيـة و التاريخية التي محقـت ، أو صارت مهددة بالانحـلال و التحطيم (2) .

ان الدور الذي تلعبه ممـارسة " الديوان" ، و المكانة التي تحتلها في تكرارات المناسبات الدينية كـافية لخـوض العلاقات الاجتماعية ، و استمـرار و تيرتها الترابطيـة . و لتوضيـح أهميتها وكثافـة جـوهـرها ، التي تخـدم مـوضـوع رابطتها . نستـدل بهذه -الوثيقة- التي تحـمـل مبادرات و اسهامات ، قام بها أفراد " وصفان العراش" واد امـزاب يـوم ؛ 19 جـوان 1935 (3) . سجلت فيها نوعية المـواد المستحضرة بقيمـتـهـا التجـارية .

(1)AUGÉ Marc:"Les Domaines de parenté; Filliation/Alliance/Residence; Ed.F.Maspero.Paris. - 1975-P.10.

(2)CAZENEUVE-JEAN. 1971.In. Acculturation, conflit de valeur et utilisation des Rites en Algerie. TOUALBI .N. Thése de Doctorat T.1. Sorbone. 1981.

(3) ـ أنظـر الوثيـقة ـ.

هذه البيانات الحساب الصحيفة العرائشة و ... انتزاع

يوم ... 1935

اولاً بعد ادام ... الدي ... ادبيه

ثانياً بعد تيجانا على وجه الله ... ابيل

وبعد الشرقة ... داد	350,00
حيث وبيه	85,
البن ... عراد	30,
سبانه	16,
الحام ...	28,
...	21,
...	15,10
حرور	3,
...	11
...	1
...	6
...	2
...	,50
...	12,80
...	3,
قار	7,
كرويه	45,
...	60,
الحال	3,00
...	51,10
... البوليس ...	60,00
... البيت	45,00
	825,40
...	35,00
	790,40
...	30
	820,4[illegible]

بدون شك فانّ دلالات هذه الوثيقة تكمن في الالتزام اتجاه ممارسة " الديوان " و اتجاه الانتماء الرمزي أو الفعلي في آن واحد كما . لها من الدلالة أيضا ما يزيد ارتباط الجماعات العرقية لتشكيل بنية ذهنية موّحدة تخضع لنفس المعايير و القيّم الرمزية و لنفس الأسس المعنوية . فهي باستثناء معناها الشكلي (موادها الغذائية، و قيمتها التجارية المتبرع بها) و الذي لا يقّل أهمية أيضا، تبيّن شبكة الروابط بين الجماعات عندما تكون موّجهة الى المؤسس الأسطوري و التاريخي . كما تعيد اثراء تصورات أفرادها لمغزى تجمعات الاسلاف و تغذية اعتبارات تنازلها من اجل تصعيد و رفع امتيازات ممارسة " الديوان " .
على هذا الأساس فانّ قراءة الوثيقة مرتبط بوحدة الجماعات العرقية المتباينة اثنولغويا و لا يمكن تفسيرها الا من خلال بنياتها العاطفية و الالزامية المحدّدة (1) اذ على جوهرها الضمني لا تؤخذ المساهمة المادية بعين الاعتبار و ليس تعليق الأسماء على قائمة هو المحدّد النهائي لسلوك العطاء في " ديوان سيدي بلال " . بل بالعكس هناك من السلوكات التي تبدو أكثر إسهاما في معنى تنازل الأفراد عن يومياتهم و تجريد أنفسهم من كل دلالات الشعور الفردي لتسمو الى عالم الاسلاف ، سواء كوساطات ، أو لحاجيات الجماعة و " العائلة " .

هذا الدور الذي نميزه بالغني لماذا مخصص لنخبة مصنّفة حسب وظيفتها الدينية أو شهرتها في عطائها و ابداعها لصالح الممارسة . اذ تشكل الركن الجوهري في بناء " تشكونية " ممارسة " الديوان " و الحبل الواصل بين الجماعات العرقية و ثقافتها الموّحدة . تتحكم في تسلسل النسق التصوري و رموزه اللّغوية و الخطابية ، بطريقة تجعل عمليات التمثيل و تشخيص القوى الخارقة و الرمزية أكثر تعبيرا ، دالة بذلك عن " ركوب " القوى الخارقة في ذوات أعضاء مجتمع " الديوان " .

الفرقة الموسيقية :

كما سبق و ان ذكرنا فانها المسؤولة عن الجهاز الديني و الموسيقي و ادوات تفسير النسق و الدلالات التصورية في " الجذبة " . وهذا النوع من الواجب الذي يُؤهل منبعه من التكوينة السوسيو - تاريخية لمجتمع الديوان . حريص على الرمزية داخل " المحلاّت " أوقات ممارسة " الديوان " و تساهم الى حدّ كبير في التوفيق بين التخليد كظاهرة دينية و العلاج . نعرض تركيبتها الجماعية على المنوال التالي :

---

(1) JACQUELINE MONFOUGUA NICOLAS:" Ambivalence et culte de possession"
Ed. Anthropos.Paris.1972. Pg.167.

"المعلم" : و هي الشخصية الرئيسية للفرقة و المستحوذة على ما أسميناه بالمعرفة الاجتماعية يعزف على آلة " القونمبري " .

القندوز: و هو ان صحّ التعبير - تلميذ " المعلم" و يعزف على آلة " القونمبري " و احيانا على آلة القوقي . والتي تشبه آلة الكمان - انظر الصورة - .

القنقانرما : أو ما يسميه البعض الآخر - بالكويبانقو - و هو الذي يقول الكلام و يغني " البراج " كسلسلة خطابية .

المقدم : هو الذي يقوم بالترحاب للزوار ، وصيانة الجهاز الايديو - ديني (ذبح ، تطهير . . .) كما يقوم بمرافقة الراقصين الجذابين من الجنس الذكري

الشاوش : يعتبر مساعدا "للمقدّم" مع خصوصية في قبض الزيارات ، و تقديم الشاي ، أو القهوة خلال أوقات توقف الممارسة .

أولاد قرقابو: و يفوق عددهم (15) خمسة عشر فردا . و أحيانا يكون العدد حسب عدد أزواج هذه الآلات الايقاعية . مهمتهم ، تكرار أجزاء الخطاب بعد الكويبانقو .

الكركتو: هو الذي يضرب على الطبل في نفس الوقت الذي يعزف فيه "المعلم على " القونمبري " . تختلف هذه الطريقة من جهة الى أخرى و من " محلّة" الى أخرى .

العريفة : و هي الجنس النسوي الوحيد الذي يشكّل عضوا مكملا للفرقة . تقوم بنفس مهام " الشاوش" اتجاه النساء الزائرات . ثم من نشاطها الرئيسي ، أنها تتكفّل بالنساء اللاتي تقمن "للجذبة" أو اللاتي في طور الانسياب و التسبّب .

واضح أنه يستحيل تصوّر مؤسسة "ديوان سيدي بلال" دون هذه النخبة الفنية ، كما يستحيل اعطاء تعريف للمقدّس و مناشدة حياة دينية أصيلية في سياق خارج عن ظواهر الممارسة . وعليه فهو يبدو كظاهرة "مألوفة" و جزء ضمني لا ينفصل عن مجتمع " الديوان" . تحدّده مجموعة من المعاني الأنثروبولوجية و " سلوكات الامتثال" التي تستمدّها من الأسطورة المؤسسة و النسق التصوري المحيط به ، و بذلك يكون هدف تفجير المقدّس متعلق بالادلاء عن قيمة ممارسة " الديوان" التاريخية و الثقافية . كما أنه بانزلاقه و توغله الى هذه المحطات النفسية و الروحية ، يتخذ المقدّس صفة آلة تعوية و بمحلّل لعمليات مراقبة اللاوعي العرقي (1) الذي تتنافس فيه دلالات " العائلة " باعتبارها احساسا ، أكثر مما هي تركيبية ترابطية .

(1) VERGER Pierre:Transe de possession religieuse;...In: Actes du II eme Rencontres Internationales de Nice:" De la fête à l'extase".Coll.VIDA;Ed.SERRE.24.28 AV.NICE 1985.- P.235.

النسق التصوري و"الدين" في ممارسة "الديوان":

يمكن لنا قبل الغوص في اعماق هذا العنوان، أن نضع بعض التحديدات العملية لما جاء فيه ، بغرض رسم اتجاه بحثنا المتعلق بممارسة " ديوان سيدي بلال " . وبذلك ليس من حقنا و لا من صلاحياتنا بأن نبني أرضيات مغلطة . كما فعلت ذلك بعض التصورات النفسية و السوسيولوجية التي تناولها ايفان بريتشارد بالنقد ، مفتعلين واقعا " سحريا " ، أو "طوطميا" ، أو " محظورا " . أي كل ما يمكن من مفاهيم لتغطية البنية البدائية(1) . و انما نسعى الى وضع الأطر العامة لواقع ملموس و تجريبي أصيل و متغير .

و عليه فانكل الخطوات مبنية على التقارب و قراءة جدول الرموز و الدلالات التصورية و علاقتها بشبكة العناصر التاريخية الملموسة و الفعلية التي تحدد الظواهر الدينية و بمعنى آخر ، فان محاولتنا في تفاصيل هذا القسم ، تسعى الى تفادي الزخرفة و تزييف بنية مجتمع "الديوان" العرقية . لتنصب حول الفعل الديني المحدد بعاملين لا ينفصلان ؛ أحدهما تمثله الطقوس، و الأخر تمثله الأسطورة (2) ؛ لاحتوائها على عناصر ثقافة مجتمع " الديوان" و تاريخه الخاص. و فور ما نعتبر أن "الديوان" "دين" ، ينبغي أن نكون على يقظة باننا لا نعني نسقا عالميا؛ كالدين الاسلامي ، و المسيحي (....) و انما تلك التصورات التي تبرز مجرى الوحدات الاجتماعية . و تفسر معاني مؤسساتها ، و التي تنفجر عنها تعددية الإلاه .

و بذلك يجوز للديوان أن يكون دينا ، انطلاقا من العلاقة " المعتمة" ، التي يبديها مجتمع "الديوان" بالالاه . هذا الاخير الذي من شأنه أخذ ظواهر مختلفة ، و مواضيع شتى؛ سيما منها مواضيع الأسلاف ، التي تعتبر طقوسها جذورا للديانات(3) .

في هذا الجزء الذي تلعب فيه "الأسلاف" ، "الجنون" ، و " الشخصيات الرمزية" و "الآلهات" ، دور الوساطة ، أو غاية في حد ذاتها ميبرز النسق التصوري و دلالاته الاسطورية ، كمحلل للفعل الديني ، اجابة محتملة لارتباط الانسان كفرد بعمليات " نشوء الكون" (4)

(1)E.EVANS.PRITCHARD:"La religion des Primitifs:à travers les theories des Anthropologues .petite Bibliothéque Payot-1965 P.8.

(2)E;E;EVANS.PRITCHARD: Ibid.p.87.

(3)E.E.EVANS.PRITCHARD: Ibid.P.31.

(4) . "نشوء الكون" ـ "مصطلح يرتكز على عرض بداية الكون ـ كما تعرفه " سوزان لالمان " في صور أسطورية مع استعماله لتحديد انقطاع الزمن الاصلي و تدخل " زمن جديد " ، أو مرحلة تاريخية جديدة ، تحتفظ بنفس مقومات ثقافة "نشوء الكون" . اذ يكون التغير على مستوى الزمن ، و ليس على مستوى الافكار و المعارف .

-SUZANNE LALLEMAND:Cosmologie et Cosmogonie.Cit.AUGE Marc.In; Construction du Monde.- Ed.F.Maspero.1974.P.20.

بمستوياته المختلفة ومحاوره (ماء، نار، رياح ، نبات، حيوان، معادن، سماء، أرض، ....) التي تعطي لسيرورة التاريخ زمانا ومحتوى . عندئذ يمثل النسق التصوري ، العقلانية الرمزية ،التي تنسق بين ديناميات اقرار الوساطة وبناء العالم الماورائي ، وتدجين نظريات القدرات .

يبدو أن تبرير هذه الابعاد ، وتحقيقها متوقف أساسا على موضوع " الديوان" أو رجل " الديوان " وكيفية تنظيم أحواله ، وأفكاره حتى من حيث سلوكه الديني ،اذ بهذه الطريقة ينظم خطواته ، وتسلسل تصوراته ، وتجاربه سواء بصفة رمزية أو واقعية ؛ وبذلك فهو يضع منهاجا يوفق فيه بين ما هو طبيعي وعادي ،وما هو بعيد عن العقل ،أو ما يثير دهشة العقل . فيتخذ من أوقات الحاجة الى اثارة العقل ، أو الذاكرة ،وما تخفيه من ممارسات اعتقادية راسخة ،رزنامة للممارسات الاحتفالية مهما كان نوعها . وهو بذلك يقطع ،أو بالأحرى يفصل بين التراكم الزمني ، والمواضيع التي تملؤه ليميز بينها وبين محتوياتها . أو لتمثل حدا قاطعا يجمع بين الانتاج التصوري ، والحلول الرمزية ؛ وفي هذا المعنى اذن ؛ تعد اصطلاحات " المواسم " كأول دليل للبعد التصوري يستخدم لتنفيذ ممارسة احتفالية ضرورية لكل قياس تفصيلي وحسابي . اذ تسمح لنا بالتمييز بين ما هو دوري أو خطي .
الواقع أن توقفنا عند هذا المصطلح كان لأول وهلة يظهر من دون جدوى ،الا أنه بعد التمعن بدقة فيه صار لازما ربطه بمعظم التصورات ،والانساق الفكرية السارية في مجتمعنا ،وخلال الاحتفالات الدينية ؛ وبذلك ظننا أنه بامكانه ان تجيبنا على تساؤل متعلق بهذا المفهوم ؟ ثم علاقته مع نظام الممارسة الدينية ؟ وهل هي مجرد نقاط بداية ،وانطلاقات لكل احتفال ،لتدلنا على ظواهر قياسية ،وظرفية فقط ؟ أم هي (المواسم) تخضع لنظام روحاني عالي ؛ وبالتالي مؤشر يعكس لنا مضامين تركيبية ، وخفايا تاريخية محددة في الزمان والمكان ؟

" المواسيم " كمراجع زمنية ، وأسطورية :

ظاهريا ، تبدو " المواسم " ؛ التي تجري فيها الاحتفالات بممارسة " الديوان " كمناسبات ،وظروف زمنية أنها عديدة ومتنوعة ؛ كليلة سبعة وعشرين من شهر رمضان أو في النصف من نفس الشهر ،وكذلك في ليلة المولد النبوي - أو في الخامس عشر من شعبان للعام الهجري - أو أحيانا في حالات يكون الاحتفال استثنائيا ؛ كالذي كان يقام به في فصل الربيع بحيث في هذا الفصل ينضج محصول أو منتوج " الفول " ،اذ على اثر فاعلية وقوة الاعتقاد والايمان بتجربة هذا الحدث ،تعكف الجماعات العرقية الى منع استهلاك هذه المادة ،الا بعد أن يتم الاحتفال ،والقيام بممارسة " الديوان " .

ومنه بدت هذه المناسبة أو عرس " الفول " (1) الاستثنائية ، أنها ليست مجرد صفة لطقس زراعي وانما ترجع في تطبيقها الى حدث تصوري معاش ، يبعث الى عهد العبودية ، أو مرحلة التنقيل المجبر ، والتي كانت تسودها التفاتات الطبقية وتغيب العدالة الاجتماعية الى حد كبير ؛ هي تلك المرحلة التي كان يباع فيها الانسان ككائن بمقدار قيمته " حفنة فول " ، أو من " الملح " كمادتان كان يتقايض بها تجار البشر ، مما أدى الى أن يخصص لهما مكانا في سلم النسق التصوري بصفة استثنائية كمادتان تستعملان خلال التبادل ، أو كقيمتين تبادلتين .

يبدو أنه من المهم التوقف عند هذه الحالات الاستثنائية ؛ لأنها من جهة تشد انتباهنا حول الافتراض الذي يرمي الى البحث عما اذا كانت هذه " المواسم " ظروفا زمنية ، وبالتالي ظواهر قياسية للاختفال / أم أنها تفصيل لجوهر تكويني وبالتالي تعبير عن تشكل السيرورة التاريخية ؟ .فمن الواضح أن الاهتمام بها يعني أنها لا تخفي طابعا اصطناعيا ، بل هي ظروف أصبحت تمثل حاجة اجتماعية ودينية تتميز بها كمواعد ، تتجمع فيها الجماعات العرقية ليصبح هدف القيام بممارسة " الديوان " مناسبة للاحتفال به وبموضوعه كمسعى مطلق واتجاه مجرد باطني .

وبالفعل بهذه الطريقة التسلسلية والترتيبية ، استطعنا أن نميز مناسبات أخرى احتفالية بممارسة " الديوان " ، لم تكن معززة بتحليلات تبين بصفة تركيبية ، وظيفة هذه التواريخ ومغزاها الجوهري ؛ مثال دراسة : فيغيانا بساك (1954) ، أو دراسة ج .ب.أندرو (1903) ، أو دراسة : ا .دارمينقام (1954) فلم تحدد أهمية هذه " المواسم " أو المواعيد .كما لم توضح اختيارات هذه التواريخ بالذات من دون غيرها ، للدلالة عن خصوصيات ممارسة " الديوان " من جهة والنسق التصوري القائم في البنيات الذهنية من جهة ثانية .لذلك كان توقفنا عندها لاثبات خط المواجهة اتجاه التأويلات و لتدعيم افتراضنا حول هذه المناسبات كمراجع " لنشوكون جديد " (*) نلاحظ أن هذا الجوهر الديني ليس خياليا ، وانما واقعا ماديا قدم تبريرات موضوعية مناسبة للاوضاع . خلدها الانسان ليمجدها ويتضرع بها . ولعل مثال تصورات الاحتفال في ليلة السابع والعشرين من رمضان " لخير دليل عن أهمية هذا البعد الديني في تركيب النسق التصوري لممارسة " الديوان " ، لأن طبيعة جوهر هذا التاريخ متضمنة لرسالة وفكرة رمزية تعمل بصفة دينامكية على مستوى المبدأ والبنية التصورية .... أليست ليلة " السابع والعشرين من رمضان " هي نفس الليلة المفضلة عند الله كقوة مطلقة ؟

(1) Emile Dermenghem: "Le culte des saints dans l'Islam Maghrebin" Ed. :Gallimard, Paris 1954.PG. 402.

(+) استعملنا مصطلح " نشوكون جديد " للدلالة أيضا عن استعادة لتسلسل المراحل التاريخية ، المنتجة من منظور شامل يستمد وجوده وتبريراته من وحدات المعتقدات والمعارف المرتبطة بالوسط الطبيعي والانساني ؛ نفس المرجع السابق

suzane lallemand : Cosmologie / COsmogonie . Ibid.pg.20.

اليست هي ذلك الموعد الذي يحمل في مغزاه ، و معناه صورة و فكرة " الملائكة " و " الروح " ، التي تعادل في المعنى العام الموكل للجنون كقوى خارقة خيّرة أم شريرة التي تنزل الى " الارض " في مدّة مشار اليها لا تتعدى " مطلع الفجر " . و هي عندئذ سلام على الاشخاص و العباد .(٨)

كل هذا معناه ، " أنّ الانسان ديني بطبعه " أو " كوني " (1) و نظن أنه من هذه الزاوية التي من المفروض أن تحلل أيضا سلوكاته و انفعالاته مقابل المبادئ ، و المعايير الروحية و الدينية . ففي هذه الليلة بالذات تخرج معظم الفئات الاجتماعية ، أو نسبيا (النساء) لتتعيأ لها في صورة صامتة و مجرّدة ، تنتقل بواسطتها من العالم المادي الى عالم الالوهية ، و التقديس ، تسطحبها ممارسات تكميلية ، كاشعال الشموع و تطهير بعض الأماكن الخاصة بمواد التزيين (كالحنّة ، و البخور ، الجاوي ......) و رش الرائحة ، و اقرار التمنيات ، و طلب الرجاء من اللــــه .

هنا تكمن على حسب ظننا بعض التشويهات ، و الالتباسات التي تحملها نظرية البناء الفوقي الماركسية في منحها الأسبقية الفعلية للبناء التحتي في تحديد طبيعة الممارسات . فهو محتمل جدّا أن يكون للبناء الفوقي بهرمه ، ليس الدور المحدّد و المسيطر فحسب و انما يتعداه ليشمل دورا مثاليا لأنه يقدّم للحقل التصوّري و الفكري في علاقتهما بالمادي بنيتهما ، و هيكلهما كحوادث تجريبية و مفهومة .

اذن ، فهل يخضع مفهوم " الوعدة " لنفس المحتوى الديني و يستجيب له ؟ و بالتالي لنفس التصورات الاديولوجية ؟ الواقع أنه لمجرد تحليل هذا المفهوم و التعمق في جوانبه الجوهرية . نجد أنّ دلالاته الضمنية قادرة على أن تدلنا على صفة التجريد . اذ " الوعد " أو " العهد " لغويا ، و كمفردات منفردة تتركنا نتسائل : هي لمن ؟ أو موجّهة الى من ؟ . و لاستنباط هذه المضامين الخفية و الجوانب المكوّنة للمفهوم و استخراج العناصر التي بامكانها أن تجيبنا على الافتراض المقترح ، ينبغي أن نتمحص في التطبيقات المادية ، و السيرورة الاستعمالية و الوظيفية لهذه الممارسة .

( ) ، سورة القدر ــ و آياتها الخمس . المكتبة التجارية . مصطفى الباز . دار الفكر . بيروت 1985 . ص ــ 599 ــ

(1) JACQUELINE Monfouga- Nicolas :"Ambivalence et culte de possession". Editions - Anthropos. 1972. P.43.

وفي هذا السياق بالذات ، تختفي الشخصية " الموعودة" من طرف مجتمع " الديوان " ـ سيدي بلال ـ لترتقي بها الجماعات العرقية الى مستوى وهيبة الشخصية القادرة و المجهزة بكل مؤهلات القوة على تجسيد أشكال الانتماء ، و الكفيلة بالتجديد ، بما أنها أكدت وجودها بصفة ملموسة و تجريبية . تعبر عنها في هيكل و بنية رمزية ، و تصورية ، و ذلك بتطبيع المحتوى العلائقي الذي يجمعها بالشخصية " الموعودة" بالاستعانة بالنسق الرمزي الحيواني (ثور ، طيور ، ماعز ....) ـ و هي العلاقة التي سنتعرض لها فيما بعد ـ و تأكدها صورة الثور الأسود التي هي محددة كقناة لتنفيذ التقديس و الرابطة الاعتقادية الموضوعية بين شخصية " سيدنا بلال " و الثور الأسود ، وبذلك للدلالة عن الطابع التوافقي الباطني الذي تتخذه " الوعدة" جوهرا لها تقوم الجماعات العرقية على أساس الالزامية بتركيب و بناء العلاقة بالشخصية الموعودة " سيدي بلال " باعتبارها المجسدة لخلاصة مرحلة تاريخية و بين العناصر الموضوعة كقنوات أنثروبولوجية لتدعيم خطوات التقديس و الوساطة .
لهذا فان مدلول استعمال الثور الاسود زمنيا يجيب عن مقتضيات تصورية و رمزية ، فهي لغة يتروها كل من شب فيها .
ان توقفنا عن هذه الظروف الاحتفالية ، و تصنيفها عبارة عن مشهد واعي مستعمل لعدة اسهامات نحصرها في محورين أولها منهجي، يستهدف دراسة أبعاد البنية الذهنية في صفقاتها الذاتية ، و تطبيقاتها . أما المحور الثاني ، فهو متعلق بخصوصيات ممارسة " الديوان " كنسق ثقافي مزدوج متلاحم ، و مركب يسمح لنا بتمييز محتويات الظواهر المقدسة ، و علاقتها بضرورة استعادة معنى الاستمرارية التاريخية ، المعبر عنها داخل النسق التصوري بآلياته و أجهزته الايديولوجية (1) .

الجهاز الايديولوجي و تقنيات التقديس في " الديوان " :

يلعب الجهاز الايديولوجي داخل المؤسسات الدينية كمجتمع الديوان دورا بالغ الاهمية . فهو يتنوع هياكله و أجزائه يقوم لخدمة الجماعات العرقية باعتبارها المتحكمة فيه ، و المؤهلة لتسييره و التي تمنحه اشارة التدخل أو الانسحاب .

(1) ـ يمكن تعريف الجهاز الايديولوجي يقول ج .رانسيار (1974) في عموميته و قبل تدخل مصطلح الصراع الطبقي و هو من هذه الزاوية ، يلتقي مع وجهة نظر ل .آلتوسير " للدين " ، اذ يتساءل ما اذا كان الدين هو الشكل الحقيقي و الصافي للمجتمعات البدائية عند غياب الطبقات . على غرار الايديولوجيا و أجهزتها " اذ الدين عنده هو الوجه البريء للايديولوجيا . و لن يتسنى للدين بلوغ الصفاء الا في اطار المجتمعات بدون ايديولوجية الطبقات .
ـ ارجع الى "الدين و الايديولوجيا" AUGE (Marc); Religion et ideologie in : Genie du paganisme ; edition Gallimard, 1982.- pp.36-40

كما ترجع وظيفته الى تمتين و انسجام قواعد ممارسة " الديوان " من جهة ، و اعادة انتاج نفس تأويلات النسق التصوري كسياق شامل من جهة ثانية . و هو بهذه الحالة يسير بصفة موازية مع القوى الخارقة المختلفة و القوى الثانوية . مهمته كجهاز تمكن في التحاور و اقرار الوساطة ، أو على توجيه قنوات و خطوات الوساطة التي تعتمدها الجماعات العرقية . و تعميم جوانب القداسة و الاحترام ، كأوجه خارجية للتحليل . و علاوة على هذا ، يقوم هدف الجهاز الايديولوجي و تقنيات التقديس للالتماس و التقرب من النظرة المجردة التي تمنحها هذه الجماعات العرقية للسيرورة التاريخية و تشكيل المجتمع العرقي أو تأسيس الشخصية العرقية و التي تعبّر عنها في جوهر رمزي متواصل عوضا من أن يقوم من أجل ضرورة تعسفية و قهرية تخدم مصلحة المسيطرين — و كأنّ مسؤولية تقنيات التقديس الموضوعة لتعزيز النسق التصوري في " الديوان " هي في نفس الوقت مسؤولية نزوله / صعوده — نزوله في حالة تطبيقه و ممارسته ماديا ، أما صعوده ، فكنسق أو مجموعة من التصورات و الافكار التي تحملها الجماعات العرقية و القابلة للملاحظة . ما دام نزول و صعود النسق التصوري مضمونان و متوفران ، كلما التقيا بالظروف الزمنية الواردة بمضمونها المرجعي . ففي العديد من المرات يبقى الجهاز الايديولوجي غامضا ، و تقنيات التقديس بدون مخرج لها ، لولا ترديدات مناسبة الاحتفال ، و قيام " الديوان " ، باعتبارهما ضرورية للتعبير عن أشكال التأهيل و التحكم في القدرات .
انّ اتباع وجهات نظر كل من ل . ألتوسير و م . آلياد : سواء في تمييز حدود " الدّين " عن الايديولوجية و أجهزتها أو في استخلاص تصوّر نشوء الكون و تركيبه ، هي محاولة نبتغي ضمنها تحليل النسق التصوري و التقرب أكثر فأكثر من مستوياته و محاوره الخفية و المعمول بها في ممارسة الديوان واقامة العلاقات الممكنة لتفسيره ، بحيث أن مساعينا تستهدف التوغل الى أعماق عالم الرموز ، والاستفهام حول تنفيذ الانتقال الذي تستغرقه التقنيات من صورة ادوات صامتة و جامدة و بالتالي كلوحات فنية الى مرحلة التقنيات الفعالة التي تضمن و تمنح القدرة لمجتمع " الديوان " . هنا نتدخل قليلا ، لنتخذ من بعض وسائل التقرب من القوة المطلقة و الشخصيات التابعة لها ، نماذجا لتحليل و وصف العلاقات الرمزية و مؤشرات لالتماس بنيات هذه الرمزية في مثل هذه الممارسات .

ففي كل مناسبة احتفالية أو " موسم " تخرج الجماعات العرقية بالثور الأسود لتقوم بجولتها المعتادة اعلانا عن قدوم موعد الاحتفال ، و كطريقة للاقتصاد في تحضيرها بالاسهامات الممكنة . و عند عودتها الى المحلّة الرئيسية ، تتعاون الجماعات فيما بينها لتطهيرها ، و ذلك باشعال الشموع في أركانها و تزيينها بواسطة البخور و المواد المخصصة لذلك كالجاوي .

في انتظار حضور الاخصائييــــن فـي ذبـح الثور الاســود ، والذين هـم من نفـس " المحلّــة " أو من " محلّــة " أخـرى ـ ولكـنهـم ليسـوا خارجين عن الجماعات العـرقية أصـلا ـ بحيث عند التحاقهـم بالجماعات وبعد التحيـة للأفـراد الحاضرين ميشرعون في الوضـوء . كمرحلـة تطهـيرية ذاتيـة ثم يحـضّـر لهـم " المقـدم " أول أدوات الذبـح وكـل مستلزمـات هـذه العمليـة . فيخـرج طبقـا متـوسط الحجـم ؛ فيه مـأزران أو ثـلاث ، وعلبـة من " الحـنّـة " ، وشمـوع بيضـاء طويلـة نوعا ما ، وملعقة مـن الخشـب ، وصحنـا مجـوّفا تقريبا ، نـوعا من البخـور المخصـص لهـذا الاجـــراء . وأخـيرا سكينيـن أو ثلاث متـوسط الطـول مـوحاديـن ؛ يشـرّع " المقـدم " أولا خـلالها فـي تمـرير المـأزران على البخـور الخـاص ، ثم يلبسهـمـا للذباحيـــن ، وبعـدها يمنـح لهمـا السكـاكيـن بعـد تطهـيرها هـي أيضـا بالبخـور الـذي يتخـللـه بطـريقـة متقـاطعـة .

اذ يتسلمهـا الذباحون عـن طـريق الفـم ، يمسكونها لمـدة تطهير الثور الاسود . اذ فـي أثناء ذلك يضـع " الشاوش " عـلى رأس الحيوان الـى غايـة ذيلـه كمية مـن الـحنّة مقتطعا كذلك العادة على الجهـة الظهريـة للحيوان ليرسم شكـل " صليب " ثـم فـي رجليـه الاربعـة . بعدها يحاول " الشاوش " و أخصائيّ الذبيحـة تمـرير جرعات من الحليب فـي فمّ الحيوان الاسود ، بواسطـة ملعقـة خشبيـة . ليشرب فيمـا بعد الذباحين جرعات أخرى ، ثم يمرّرباقـي الحليب عـلى الحضيرة .

مباشرة بعد ذلك يساق الثور الـى الساحـة الكبيرة و يوجّـه اتجاه القبلـة ، حيث تكون الشموع الكبيرة مشعلـة فـي أركـان الساحـة كمركـز توجيـه رمزي و فعلـي فـي آن واحـد . تنتهي اجـراءات التقديس بعـد سقوط الثور الاسودّ ، بقدوم " العريفـة " الـى الـحيوان فتغمس أصابعها فـي ذلك الـدّم ، ثـم لتمسح عـلـى جبين الاطفـال و تحت أذنيهم .

أمـا النساء ، فمنهـنّ مـن ترغـب أن يمسح الدمّ عـلى حزامهـا أو عـلى مستوى بطنها امتثالا لتلبيـة موضوع وجودهـا فـي المحلّـة .... ومنهـن من تـأخذ نصيبا مـن البخور الخاص برمزيـة موضوع حظورها .

داخـل هـذه العلاقات الالوهية ، تجدر الاشارة الـى أنّ نساء الجماعـة العـرقيـة المنظـمة تكـون فـي تأهب تام لتحضير الطعام المناسب لليالـي قيام ممارستهن ، اذ يحضّـر فـي الليلة الاولـى مأكـولا يطلـق عليـه اسـم " الدرنـو " الذي هـو مزيـج من الارز المطهـى و الحليب ، يضاف اليهما قليل مـن السكـر و السمـن الطبيعـي يوزّع منـه عـلى الزوار .

عنـد هـذا القدر ، يبدو أنّ ممارسـة " الـديوان " تقوم عـلى نسـق تقـني منسجم ومنطـق خاص ، يبرر بنيـات الممارسـة و جوانبها النظريـة و الاستعراضيـة لحقيقـة ايديولوجيـة ( ) .

(*) Mercier Paul :"Histoire de L'Anthropologie". CIT.IN. CONSTRUC-tion au Monde:Religion/Representation/Ideologie ; marc Auge: Ed.F.Maspero.PARIS.1974.P.95

بحيث أن اشكالية هذه الحقيقة ، هي أيضا أنثروبولوجية يحددها نوع موسيقي سنتعرض له في الأقسام اللاحقة ـ مخصص لهذا اليوم الأول ، تدعوه عامة الجماعات العرقية ب " الكويو " دلالة عن صيغة طرب و ايقاعات صوتية تأتي من فعل دقات الطبول و أزواج " القرقابو " . تستحضرها الجماعات بصفة منسجمة و فنية ، في شكل حلقات مستديرة يتوسطها الحيوان الأسود و كذا المجموعة العازفة .

يتمتع هذا النمط الموسيقي بشعبية و قبول واسع يصل الى حد الاعجاب ، لأنه يرتكز خصوصا على خفة ضربات الأرجل و سرعة ارتفاعها من مكان لآخر ، وفي كل الاتجاهات من دون الاخلال بالنظام الايقاعي . اذ تخطر العناصر المكونة للمجموعة في طريقتها الاستعراضية ، الى الرقص و اللعب بأزواج " القرقابو " و استحضار الخطاب ـ الذي سنتعرض له بصفة دقيقة في الأقسام اللاحقة ـ مستهلين هذه البدايات ، بذكر الشخصيات المقدسة و الرمزية ، وعلى رأسها شخصية " سيدي بلال " .

أما في اليوم الموالي ، فتجتمع الجماعات من جديد في " المحلة " للاعلان الفعلي و الرسمي " للوعدة " . فتستقيم الجماعة التي تمثل الفرقة الموسيقية في شكل نصف دائري ، فاسحة المجال للراقصين (الجذابين) . اذ يعلن عن هذه البداية " لمعلم " بتلاوة أو قراءة الشهادة أولى ، و بعدها يخرج " المقدم " ، أو " الشاوش " ما أسميناه بالجهاز الايديو ـ ديني ، والذي يتمثل في طبق كبير الى حد ما ، توجد به أنواع متباينة من البخور و المصنفة على أصناف القوى الخارقة و الرمزية ليستعمل كل صنف منها حسب طبيعة القوى الساكنة ، أوالمراد تمثيلها .

وللتوضيح أكثر ، نضرب هذا الجدول العام ، الذي يستهدف ابراز الأنواع المختلفة لمادة " الجاوي " كأحدى و أولى التقنيات المستخدمة في ممارسة " الديوان " و علاقتها بعمليات تجسيم الشخصيات الرمزية .

المادة	لونها	استعمالاتها العرقية رمزيا
الجاوي	أبيض	بابا حمودة / سيدي عبد القادر / سيدي علي / . . .
= =	أسود	سرقو / جناري / بوري / مكيري / جاطو / مقزاوي / .
= =	بنـي	لالا ميمونة / لالا عيشة / لالا مليكة / . . . .
= =	رمادي	مكيـري . . . .
المسك	بنـي	يستعمل أحيانا في حالات النشوة
عود " القماري "	رمادي	يستعمل غالبا عند استرجاع الحالة الطبيعية

جدول رقم ـ 1 ـ

كما يحتوي الطبق على مجموعة من الأدوات و التقنيات المحددة ضمن النسق التصوري العام ، تتمثل في " السبحة " و عصا طويلة نوعا ما ، و قطعة جلد خروف (النهيدورة) تتماش في كليتها للدلالة عن استحضار للشخصية الرمزية : " سيدي عبد القادر التيجاني " .

كما نجد في الطبق أيضا قطعة حجرية بيضاء ، يصل وزنها تقريبا الى الكيلوغرامين أو أكثر ، يمثل بها شخصية " سيدي علي " . و ملعقة خشبية كبيرة تستعمل لخلط الطعام بصفة عامة كما يستفاد منها ايضا لخلط " الروينة " ... عند تجسيد شخصية " بابا حمودة ". هذه الشخصية التي في اثناء الرقص عليها يقوم " المقدم " بتحضيرها وذلك بمزج : الروينة + سكر + ماء الزهر . (١)

ولعل هذه النماذج الصورية لخير دليل و تعبير عن الاستعمالات الرمزية ، و التي تخفي اسلوبا خاصا لاعادة تقييم أو تقويم الذات الفردية و الشخصيات الرمزية كظواهر و تجارب ملموسة تعكس بصفة مطلقة النسق التصوري كركن من الاركان الاساسية لممارسة " الديوان " و ادارة " المحلات " .

---

(١) — أنظر مجموعة الصور —

و فيما يتعلق بالالبسة و البدل ، فهي عديدة و متنوّعة توضع في مكان آخر عوض الطبق ؛ قد يكون صندوقا ضخما ؛ كا[illegible]ي كانت تملكه العائلة الجزائرية في القصبة ، و الذي كان يستعمل لادخار المواد الاستهلاكية . اذ تخبىء فيه الالبسة و يساير استعمالها في ممارسة " الديوان" نشاطا تصوريا بكامله . فهي متشابهة في كيفية لباسها و وضعها على الراقص و لكنها مختلفة في طريقة خياطتها تكمن هذه الاختلافات في طريقة وضع الرسومات و المعاني الصامتة التي تحملها البيانات .

و لهذا التنوّع الذي تعرفه الالبسة ، ركبنا جدولا نصنّف فيه أنواع الالبسة حسب لونها و استعمالاتها الرمزية للتشخيص .

المادة	لونها	استعمالاتها الرمزية
برنوس	أحمر	بابا حمودة
=	أبيض	سيدي عبد القادر
=	أخضر	سيدي أحمد التيجاني .
=	أزرق	سيدي علي
=	أسود	" سرقو" + " مقزاوى"
=	برتقالي	" لالا مليكة"
=	بني	" لالا ميمونة" . سلطان قناوى .
=	بنفسجي	" لالا حويي"
=	وردي	" لالا عائشة" .

واضح أنّ مادة الالبسة واحدة و متشابهة في حين أنّ لونها و استعمالاتها الرمزية كمتغيرات مستقلة تبقى مختلفة لانّ قائمة النسق التصوري لا زالت طويلة لذلك فانّ هذه العملية مقصودة و يعدّ التصنيف هنا وسيلة منهجية لربط كل عنصر بالوظيفة المخصصة له .

و واضح أنّ وظيفة هذه الألبسة موحّدة تقريبا ، تكمن في تمثيل الشخصية المراد تجسيدها و تخليدها في آن واحد . اذ من خلالها يتجرد الشخص (الجذاب) من هويته حتى اسمه العادي لينتقل الى اعادة احياء الاسم الرمزي للشخصية التي يحملها (1) . هذا الانتقال تساهم فيه الالبسة و البدل بصفة أكثرها دينية . بحيث تسعى الى توسيع نطاق التقديس و تعيين رابطة الانتماء بانواعها المختلفة .

(1) Lévistrauss Claude:"La Pensee Sauvage " Edition; Plon;Paris; 1962 . Pg173.

و تكملة للمضامين الروحية في ادارة " المحلات" بصفة خاصة ، وكمنطلق لتعيين النسق التصوري يتضمن الطبق ايضا مجموعة أسواط مزدوجة ، يتروح عددها من (4) الى (8) أزواج ، مصنوعة من العضو الجنسي للثور الاسود يتم ظفرها و تجفيفها مسبقا و أصلا تستعمل عادة حينما يدخل الراقص حالته النشوية يضرب بها جسمه دون أن تلاحظ عليه آثارا لها و لا يبدي آلاما من قساوتها . و لنفس الاجراءات يلاحظ في الطبق أزواج من السكاكين تعتمد عليها الجماعات العرقية " قورما" . للرقص بها و تمثيل الشخصية الرمزية المتمثلة في " مولاي ابراهيما" . اذ تجدها (أزواج السكاكين) مغلفة بقطعة قماش أحمر . لا يمكن أن يتسلمها الراقص، الا بعد أن يتمعّن و يترجم بعض الشبكات الاتصالية مع النسق التصوري ليتجنب من خلالها كل شكوك الاعتداء على حدود القوى الخارقة أو عدم احترام قواعد التنفيذ لاوامرها أو مستلزماتها الرمزية . بحيث يأتي " المقدم" الى الراقص، فيرفع له ثيابه الى صدره و يمسكها له بواسطة قطعة قماش أو حزام أحمر ، ثم يضع في الموقد المشعول مادة الجاوي المخصصة لاستعمالات هذه الجماعة العرقية فتنبعث من الموقد رائحة مميزة ، فيمررها على جسم الراقص و خاصة على مستوى بطنه ، ثم يأخذ أيضا تلك السكاكين ، فيمررها هي الاخرى تحت هذه الروائح كعملية تطهيرية ، و بطريقة تتقاطع فيها الايادي لتشكيل شبه "صليب" يسلم الجذاب على الجماعة المنتجة للايقاعات ، و ذلك بتحيات في شكل تتقاطع اليدين ، ثم يتهيئ الجذاب لاستلام السكاكين من " المقدم" ، و لكن يكون في اتجاه عكس اتجاه " المقدم" . أي أنهما لا يلتقيان وجها لوجه لاستلام السكاكين، و انما عكسيا و على طريقة تصورية ، ولمجرد الانتهاء من التسليم كتحية للجماعة يبدأ (الجذاب) في الرقص لمدة معينة ، يتهيئ خلالها احتراف فن الجذبة و تمثيل الموضوع الاسطوري و لذلك يضرب جسمه ، على مستوى بطنه بتلك السكاكين . عدة مرات متتالية و بكل قوة ، من دون أن يترك آثارا لوجود الدم ، تحمسه في ذلك الايقاعات الموسيقية و درجاتها المتفاوتة .

أما الحديث عن " الصاطورات" و التي نجدها أيضا ضمن الطبق ، أو معلقة على جدران " المحلة " او جانب الادوات الاخرى ، فهي مخصصة لجماعة من القوى الخارقة (الجنون) تدعى ب "مقزاوى "(1)
تمثلها ثلاثة أصناف من القوى الرمزية : ـ سرقو ـ مكيري ـ جاطو ـ، و يتمتع كل واحد منها بنظامه التصوري و القدسي الخاص و الذي يسمح اقرار الوساطة و التقرب من القوة المطلقة .

بدليل أنه خلال عمليات تشخيص و الرقص على "مكيري " ـ صياد ، فارس ـ تحضر كمية من الرماد ، في الوقت الذي يتأهب فيه الجذاب بلوغ الموضوع الاسطوري . ليدهن بها له " المقدم " الوجه و الاطراف ، دلالة عن طريقة التمويه و التحيل في الاصطياد المعتمدة من طرف الجماعة العرقية أصلا .

(1) Dermirghem Emile: Lecult des saint aans l'Islam maghrebin. Ecition.Gallimard; paris;PG. 343

أما عن معانـي الرماح ، المخصصة لتمثيل شخصية ـ سرقـو ـ كفئة من القوى الخارقـة "الخلاويـة " و الغير مستقرة ، فهي ترمي فـي مضمونها الوظيفي الـى نشاط الصيد و الحروب ، وتندرج ضمن وسائل انتاج جماعـة الطوارق (1)
تتم عمليات تمثيل هـذه الصورة العامـة للمسار التاريخـي الذي عرفته الجماعات العرقية و تذكـرها للتأثيرات التـي فرضتها عليهـا قبائل الطوارق ، باتخاذ اللباس الأسود و المتقاطع بقطع قماش بيضاء ، سبيلا لاعادة تجسيم و تكـرار وضعية اجتماعية و سياسية اختزنتها ضمن السلسلة الأدبية لممارسة "الديوان" ، لتعيد احيائهـا في هيكـل رمزي مليـسي" بالخيال المروّع .
بحيث تنتهـي حركات" الجذاب" فـي هذه القطعـة الأسطورية بتناول كميات مـن "الخمـر" ـ ببق مقـجي جمركـي ـ الذي استبـدل بشـرب الحليـب أو الليموناذ تمييـزا بين الحـرام و الحـلال . يفيـد أستعمالـه فـي هـذا " البـرج " كشـرط لتمثيـل الشخصيـة الرمزيـة أو " الجـان" ، للدلالـة عن ربـط " الخمـر" بالمواد المتقايـضبهـا .

مـن هنـا تبـرز أهميـة النسـق التصوري الذي تقـوم عليه ممـارسـة " الديوان" فـي كونهـا احداثيـة ، أواعلاميـة مبنيـة على أساس وظيفة الحـدث أو التجربة التاريخية و يتضـح بذلـك ان دور الجهـاز الايديو ـ دينـي ، يمكـن فـي اقـرار عمليـات معـرفـة الذات مـن خـلال المـواضيع الممثـلـة ، و يبـرز روابط الجماعات العرقية بالشخصيـات الاسطـورية و المقدسة عبـر مجموعة من الاشارات ، و تقنيـات" الجذبة" . لذلـك ، فـانّ هـذه التقنيـات هـي أكثـر انعكـاسا لمحتويـات المتغيـرة السوسيو ـ ثقافيـة التي تعنيـها الجماعـة العرقيـةوالتـي تـوّظف على اثـرها ديناميكيـة الذوات الخارقـة .

" فالجنون" ، قبـل أن تكـون تعبيـرا رمزيا فهـي معـرّفة بوساطتها ، اذ تعمـل علـى تنقيـل الخطـاب الاجتماعـي أو الموضوع الاجتماعـي . كما بامكانهـا أن تصبح قـوة مطلقـة في نفـس الوقـتلقصـوّر قوتها و الايمان بها . كما أن علاقـة مجتمع " الديوان" بهذا التوظيف النسقي الباطني و الخفي يمكـن اعتبـارها دلالـة لانتماء سلفـي تتغيّـر علـى اثـره مكـانـة الاسـلاف ، لترقـى الى مستـوى الالوهيـة . كل هـذا من أجـل استخـلاص ملاحظـة قلمـا انتباهنـا اليها تتعلـق بتعدديـة صوّر الوساطـة ، الكائنـة بيـن الانسـان و القـوة المطلقـة . تتجـزها سلسلـة من الاشكال الرمزيـة كالألـوان ؛ الاحمـر ، الاسـود ، الاخضـر ، الازرق . . . . أنواع التدخيـن و أشكـال البـدّل ، و غيرها مـن لـوازم و تقنيـات المراحـل الانتقاليـة التـي يمـر بهـا " الجذاب" في مجتمـع " الديوان" ؛ كرغبة لاستعادة ما يربطه بالموضوع المقصود تمثيلـه ، أو ما يميّـزه عـن الآخريـن من حيث تكوينـه الداخلـي و العميـق .

(*) Exemple des "Reguibates" qui chargeaient des enfants de 7 à 8 ans ; pour les vendre ou troquer au Souk de Timimoun - Ibid. pg.349.

وفي نفس معنى تعددية صور الوساطة التي يتخذها الجهاز الايديو - ديني لتمديد الزمن القدسي ، والارتقاء الى مستويات الاشارة المجردة . هناك أيضا حلقة الحيوانات ؛ فهي أيضا تحظى بنطاق واسع ومجالا تصوريا فريد من نوعه اذ كما جاء على حد تعبير بول فردي ؛ "انّ الحيوان بامكانه أن يصبح الاها من فترة أعين مفتوحة الى غاية اغماضها" (1) . اذ في هذه الزمانية المقدسة التي يقطعها "الجذاب" تنفجر مادية علاقة الانسان بالحيوان لتتعدى وظيفة القربان وتدخل مجال التمثيل باتخاذ جلود هذه الحيوانات كأقنعة ، أوألبسة يضعها الراقص لتمثيل الفريسة التي يرغب اقتناصها .
وهي بذلك تمثل شرطا آساسيا لاجراءات الزمن المقدّس والوسيلة التي بامكانها التعبير عن ابعاد مجردة (2) . وبالتالي فهي في هذا السياق الباطني اذن، تساهم في تسطير محتوى التجارب المعاشة وطبيعة نمط العيش الاولي ، كما أنها ترفع من مستوى البناء التصوري والاسطوري للموضوع الممثل سواء عن طريق الوظيفة البيولوجية أو الدينية وذلك بتمتين مواقف البرهنة على امتلاك " نظريات القدرات" (**) . وضمان الأسس الروحية لممارسة " الديوان" .
واذا كانت هذه العلاقة معاشة سلفيا ، وبالتالي توحي الى نوع من الارتباط الدفاعي وتعبيرا عن رابطة طوطمية . فانها ايضا تمثل حلقة إرتباط قبلي تحذو بها حذو اللوازم الايديولوجية لانتاج التقديس، والارتفاع الى مستويات الزمن السلفي ، بتطبيقاته الملموسة . ومن هذه الزاوية يبدو جليا أنّ " الديوان" في نهاية المطاف تاريخ ، أوعلى الاقل متضمن لبقايا تاريخية .

بهذا يلخص لنا مارك أوجي هذه النظرة بقوله : " بأنّ هذه الانساق لاتمثل نظريات فلسفية ، وانما بناءات تشكل عالما ماديا " حدسي " قابلة للتواصل ، لانها تعتبر سوسيولوجيا كيانات توحد اتنمط ديني وتاريخي " ...(3) .
هذا التاريخ ، يمكن ترجمته ، كما وضحت تلك نظريات المقدس اسطوريا ، لاستعابه التكوين المرحلي للجماعات العرقية وبالتالي استمراريتها الانثروبولوجية .

---

(1) VERDIER PAUL :"Transe et possession dans le conte populaire celte" In.2eme Rencontres Internationales de Nice .Coll.Vida. Ed. Serre. 34.28.AV .1985 .Pg.339

(2) Zemplini Andras:" possession et sacrifice" Ibid. Pg.251

(**) ـ نظريات القدرات" مأخوذة عن كتاب مارك أوجي ؛ "Theories des pouvoirs"

Theories des pouvoirs et ideologie :Etudes de cas en Cote d'Ivoir. Coll. Savoir. Paris . 1975.Pg 180.

(3) Auge Marc :"Le genie du paganisme " - Edition; Gallimard . Paris . Pg. 103/104

و بذلك، فان" احترام المقاييس التطبيقية لمحاور الزمن الاسطوري ، وتنفيذ معايير الانتقال التي يخدمها النسق الديني في ممارسة" الديوان" ، هو بمثابة تجديد لتأكيد الذات الفردية و الوعي العرقي في الاسطورة و امتثالية انمطها المثالي الذي تتضمنه جوهريا .

هذا ما تفسره لنا على كل حال ، عبارات ، " الراحة" ، " صبتروحي " ، " ارتحت " . . كجملة من الدلالات التي تلخص اتجاهات الاضطراب و طبيعة محتوياته و تنسيقها بالحلول الممثلة في وحدة القوى اللاطبيعية التي تشكل وتتشئ ، مهوئة ثقافية و دينية لاشكال الضغوط التي يفرضها الخيال الاجتماعي وتطبيقات ما أوجده المحيط من قنوات دفاعية مختلفة (1) تتلائم و الاستعدادات الفوقية و تجيب عن التفضيل في الاستعانة بالرموز و الانساق التصورية .

(1) FRANTZ Fanon "LA SOCIOLOGIE D'UNE REVOLUTION" -Coll.F.Maspero. Paris. 1982.Pg. 117.

الجذبــــة : تجارب في النسق النفساني ، ام حلقة تمثيل ثقافي ؟

ان الحديث عن " الجذبة " في ديوان سيدي بلال ، كأنما نتحدث عن نواة ايــة مادة طبيعية ، سواء من حيث تفاعلها مع الجزيئــات الأخرى ، أو لدورها الديناميكي في انتاج الشكل النهائي لها .

فمكانتها أساسية في نظر الجماعات العرقية ، لمن استخــدام محتويات الجهاز الايديو ـ ديني والنسق التصوري ، اللذان تفجرهمــا في مجموع رموز جسمانية .

كما انه ليس من السهل معرفة الظرف الذي يلتقي فيه المفهوم الاسطــوري كمادة اعتقادية ، والوسائل التي تترجمه الى طاقة حركية ، اذا ما لــم تضبطها قواعد ومقاييس نابعة من اطار المفهوم الروحي والديني للمارســة .

هذه المقاييس التي تخضع لها " الجذبة " والتي من خلالها تأخذ طقوس ممارسة الديوان " بعدها الديني الحار ، لتجاوزها مستوى المحسوس ـ ديوان سخون ـ هي أيضــا مجموعة تيّـــم تسوق ، تبرهن عن ملكات " اعجازية وقوية تغمــر مجالات المقدس وفضاءات " الجذبة " كرقصة ، أو كزمن رقصي ، بحيث يمكننــا قراءة داخل هذه المسافة الزمنية والمراحل التي تستغرقها " الجذبة " اذا مــا كانت إلاهية " أو دون إلاه (1) اذ الفرق بينهما منبثق عــن طبيعة الموضوع الذي يريد " الجذاب " ـ رجل او امراءة ـ تمثيله وبالتالي ناتج عن البعد وحجم أهمية الرقصة .
مع الإشارة أن كلاهما يشكلان حقلا دينيا مستقلا ، نابع من المحيط الذي أنتجت فيه . فعلى سبيل نماذجنا اللسانية يمكن " للمسكون " و " المضروب " و " المملوك " و " المصادف " التي هي حالات متفاوتة الموقع من شبكة مصادر " المرض " التي بنتها الثقافة المحلية ، أن تكون لها حصة رقص ، وفي أثنائها تستطيع عن طريــق مؤشرات ودلائل (الزمن ، التصرّف في إستخـــدام الجهاز الايديو ـ ديني ، استبدال الموضوع الخطابي ، انسجام الجسم في الأزياء الموسيقية .....) أن تحكّــم على جهة إنتماء " الجذاب " ومكانته في مجتمع " الديوان " .

نفهم من هذا أن " الجذبة " في علاقة وطيدة بظواهر السكون التي تظهر تحت أعراض نفسية فيزيولوجية أو عضوية لا تجد لها مبررا ، الا داخل الأنساق الثقافية التي تعترف بوجودها

---

(1) ـ عندما تكون تعبيرا ثقافيا موضوعه متصل بالقوى الخارقة كالآلهات . او عندمــا تكون مجرد شروط او ظروف اجتماعية ثقافية مقموعة في محطات نفسية شعورية .

أو متقاربة معها في صياغة الألم ، وفي درجات الاعتقاد بوجود الذوات كأجسام منفصلة .

أما " الجذبة " الإلاهية ، فهي التي يتجرّد فيها الشخص الراقص من طبيعته الانسانية ، ليتقمص : جانقاري ، بابا قورما ، بوري بوري ، بودربالة مولاي إبراهيما ، (..) وغيرها من الآلهات أو القوى الخارقة بحيث يتميز هذا التجريد على خلاف سابقه المنغلق على الذات لتحاوره مع المحطات النفسية و الأغشية التي تغلّف موضوع الرقصة بإرتقاءه الى عالم الأسلاف و النمط الأولي ، و تضمنه محتوى تكوني يجعل من الرقصة ذاتها تمثيلا دينيا مقدسا ، ينفجر عنها سلوك "عنيف" و رائع ليس بالمعنى السلبي المنحط ، وانما بالمعنى الذي تكون فيه وضعيات الجسم مذ مورة بنزول الشخصية الرمزية ؛ (توقف الجذاب عن الحركة ، بداية ارتعاش الأطراف العلوية ، استقرار النظر ، ...) دلالة عن غياب الإحساس في تسليط الألم على الجسم و تعبيرا عن "خشونة في المقدس" .

هنا يمكننا أن نتوقف لحظة ، لنحدد تعريفا مبدئيا "للجذبة" سواء من زاوية تحقيقها للشفاء و التخفيف الذي يشعر به "الجذاب" ، أو من منظورها التمثيلي و النموذجي ، يقضي تضمنها زمنا رقصيا ، تذمره حالة معنوية .

إلاّ أن هذا التعريف يبقى سابقا لأوانه و عاما إنّ صح القول ، للمسائل التي صار يثيرها و المتعلقة بظواهر "السكون" ، التي صنفت حسب طبيعتها الفيزيولوجية و النفسانية و السوسيولوجية . اذ كثيرا هي الأطروحات التي قدمت للمعالجة و المناقشة في هذا الصدد ، خاصة تلك التي عرضت خلال الملتقى الدولي لمدينة نيس تحت عنوان : "الجذبة - الشامانيزم - الاستحواذ و ظاهرة السكون " (1) .

---

1)Actes du II[éme] Rencontres Internationales de Nices :de la fête à l'extase.
24 .28 Av.Coll.Vida.Editions Serre.1985.

أو التي اهتمت بها أ. جاكلين مونفوقا . نكولا : "التناقضات ، وطقوس السكون " تشرح ضمن أحد فصول كتابها ، اختلافات هذا الزمن الرقصي (الجذبة) باختلاف أنواع حـــالات السكون ، بحيث أنّ الموسيقى لا تؤثر في "الجذبة " ذاتها وإنما في الشكل الذى ينبغي أن تأخذه .(1)
كما اهتم " بالجذبة " ايضا كلمن . م . إلياد : مبيّنا توارث القدرات والسلطة السحرية (الشامانيزم) سواء كعلاقة ثقافية بالآلهات أوكداء فيزيولوجي ، عن طريق التقنيات البدائية للنشوة ، مبرزا مكانة ـ الشامان ـ في مجتمعه لكثافة اتصاله بالتجارب الدينية والسحرية (...) (2)

كما أن من أهم الباحثين الذين ساهموا في تطور تصوّر"الجذبة " ـ أ . جورج لاباساد : الذى يعتبرها ممارسة شعبية ، يعتني بها عناصر تنتمي الى الطبقات الدنيا من المجتمع خاصة منها المجتمع النسوى .موّضحاذلك بأنها ليست شيطانية ، بل هي سلوك جسماني معقّل ثقافيا (3)
أ . جليبار ـ روجي يرى أنّها باللاتينية ـ اكستازيس ـ (extasis) ذلك الفعل للانتقال " أو التأهب للانتقال " مرافق باضطرابات ، وحلوسة الفكر ، ومجموعة التحركات ، التي تنبثق عن كثرة الأصوات ، والمحادثة مع العالم الآخر .
مصنفا " الجذبة " الى صنفين يسافر في الصنف الأول الشخص الراقص الى عالم الأرواح . أما في الصنف الثاني ، فالأرواح هي التي تقوم بزيارته .(4)

بالمقابل إلى هذه التصوّرات ،تنطلق أشكال " الجذبة " تدريجيا مرة اخرى في سياق جديد ، يحدّد زوايا الاقتراب منها في طبيعتها النفسانية والفيزيولوجية

---

1)Jacquelin Monfouga.Nicolas:Ambivalence et culte de possession ..Editions. Anthropos-Paris 1972 P.P197.
2)MIRCEA Eliade :Le chamanisme et les techniques archaîques de l'extase;Editions .Payot.Paris.1968 PP.27
3)Lapassade Georges:Essai sur la Transe.Editions-Universitaires.Paris 1976 PP.12.
4)ROUGET Gilbert:La Musique et la Transe.Esquise d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession.Editions.Gallimard.Paris 1980.PP.30.

" الجذبة " والحركة المغناطيسية : (Magnétisme)

تكتسي " الجذبة " في هذا التيار بعدا تحليليا تجريبيا للمحرمات والمنشطات الداخلية للشخص الراقص . كما تفسّر ها انطلاقا من الإستعدادات الأولية التي توجد في المحطات السفلى للتركيبة النفسية ، مجزئة ميادين " الجذبة " الى أقطاب تحليلية أي : على ضوء نسق عقلاني لاستنطاق أنواع التوازنات والتكيفات . (...)

فالأمر بالنسبة لهذا التيار ، متعلق بادئ ذي بدء بكيفيات استخراج الأنا اللاشعوري ومراقبة الانعكاس الشرطي ، الذي ينتج عن مؤثر معين في ظروف محددة ، وفي جوّ تقبّل واستعداد خاص . وحيث تجد تغيرات الشخصية مباشرة عناصر تعوّض احباطاتها وميولاتها المكبوتة ، في امتلائها أحد القوى الخارقة .

فبامكان التحليل النفساني ضمن هذه التجزئة لميادين " الجذبة " ان يخضعها للطريقة العلاجية — ج . دونار (DONNARS.J.) باستخدام — ت . ت . ت . على " الجذبة " دون حالة السكون التي اخترعها داغيستد إكستاين النفساني البرازيلي — كوسيلة لمعالجة الاضطرابات العصبية لبعض الحالات الجسدية النفسانية "Thérapie des nevroses de certains états Psychosomatiques."

بحيث يقوم هذا المنهج على جوهر نفسي فيزيولوجي يسمح بدخول المشارك الى هذه الحالة المتبدّلة الحيّ ، عن طريق نوع موسيقي تسيطر عليه ايقاعات الطبول . كما أن في سيرورة دوران الرأس أثر على حصيات الأذن (Otolithes) ينجم عنه إختلال في التوازن الجمالي (...) تدعمه حالة التشوق بزيادة سرعة التنفس التي تؤثر على توازن (O_2 / CO_2) ونتائجها على معدل إنحلال البيكربونات في الدم ، فان هذه العملية تقرب المريض الى وضع الدوار التشنجي (Spasmophilie) الذي يخلق اضطرابا في المقاومة ، لتصدر عنه أصوات وسلوكات عنيفة أو ايمائية خاجلة أو يائسة نابعة من ماض بعيد (1) لتنتهي " الجذبة " بعد كلل وارهاق بهدوء خارق وتخفيف من ثقل المعاناة تأخذ من خلالها " الجذبة " كنتيجة بعدا السوسيو — درامي ، أو دراما — أخلاقية ، أو دراما نفسية وذاتية ....

---

1)DONNARS.J.Transe et Psychothérapie.In.Actes du II[éme] Rencontres Internationales du Nice.24 .28 AV.COLL.Vida Edition .Serre.Nice.1985.PP.7.

كما نجد " الجذبة " عند ديدي ميشو (DIDIER.M) وليون شارتوك (Leon.Chertoch) مرتبطة كثيرا ، وفي حالات مخاة بالمعنى الحقيقـــي لاشكاليتها بالهيستيريا . اذ يعتمد هذان الباحثان على قلب تساؤلهما بوضع الهيستيريا لاكنمطتفسيرى ، وانما بقلب ظواهر الاستحـــوا ذ كمتغيرات لفهم الهيستيريا واستنتاج عواملهما المشتركة) بالاستناد على أفلام وثائقية : " الهيستيريا ، لغة الجسم " .

بحيث تمخض عن بعض الحالات المجمولة في هذه الوثائق (ثلاث حالات) استنتاج محورين : أولها متعلق بأزمات الهيستيريا والثاني خاص بأعراض تحول الهيستيريا . لتنتهي إشكالية السلوكات الملاحظة ، بوضع مختلف تأويلات اللاشعور الجنسانية (séxualité) أو الجماع محتمـل نقاش وتلاعب : عجز جنسي (impuissance) إغتصاب (viol) عنيـــــن déplaisir ، تضارب على مستوى وظائف الدائرة التناسلية (confusion au niveau des fonctions de la sphére génitale ., مجامعـــة (coît) الانجاب (Accouchement) .

اذ تستطيع أن تشكل هذه الأعراض " لغة جسمانية " يميزهـــا هـذا الاختيار العفوي ، أو هذا التصور المدفوع (1) .

ويذهب أيضا كل من م . بوصات و . ك . كيرغيوس . و . م . أ . رودبوري و . ب . بوصات . الى إمكانية الأنساق التفاعلية والطاقوية تفسيـــر ظواهر الجذبة والإستحواذ . اذ تظهر الاضطرابات العقلية حسب الأساليب المعبّر عنها إجتماعيا في توافقها مع الحوار الداخلي في صـورة فولكلورية ، يتقمـــص خلالها الشخص نفس شخصية الإلاه ، مستعيدا بذلك عن طريق العلاج النفساني سيرته الذاتية وأوضاعه المتصارعة .مبــررزيـــن في نطاق أوسع ، أهمية التخصص بين العلوم للخروج بمفاهيم تحليلية متطورة وإعطاء دفع جديد لتخمينات العقلية والنفسية التي عادة ماتتحطم بسبب تقنياتها ومناهج بحثها (2) .

---

1)DIDIER.Michaux:Hystérie,Transe et Hypnose.Ibid. PP.21

2)BOUSSAT.M.&KIRGUS.C.C:Transe et Psychose.Ibid. PP.281.

من هذا المنطلق النفساني والفيزيولوجي والقراءة " الخارجية " لسيرورة "الجذبة " كمنف أو مادة تجريبية تخضع للعمل المخبري ، يمكن لنا أن نفهم جيدا من هذه الرؤى المتنوعة ، التشوق في تقديم الضمانات لهذه الحالات وتحمل مسؤوليتها كهياكل مرضية غير سوية . منتزعة بذلك للمحتوى الثقافي العميق والمغزى الاجتماعي و التاريخي للسلوكات المبنية في اطارها الواسع ، ووظائفها الاندماجية داخل النسيج العام للمجتمع .

ففيما يخصنا ، فإن تركيزنا منصب حول موضوع " الجذبة " في حد ذاتها وليس " الجذيب " كفعل رقصي ليتسنى لنا فهم المعنى الذي تأخذه " الجذبة " والدلالة التي يعطيها لها " الجذاب ". اذ يكفينا أن نربط بين المؤشرات التي في حوزتنا لمعرفة المضمون الأساسي" للجذبة" كطريقة عنيفة مقدسة ، عندما تجريها الجماعات العرقية كفئات عرفت في مرحلة تاريخية إستئصال وبتر لجذورها السياسية والاقتصادية والثقافية التي تختزنها كمكان متشابه في تكويناته (عبيد) ومحددة الإنتماء الرمزي (سيدي بلال) .

"فالجذبة" في هذا السياق ، قبل أن تكون علاجا هي سفر روحي ، يمكنها أن تعبر عن الجانب الثقافي للمرض العقلي و " إنهيار أعصاب الآلهات" كما يقول الطاقاويون . بحيث ليس مهما أن نعرف إذا كان يليق وضع "الجذبة" في هذا الصنف أو ذاك من جملة الأمراض الغريبة المعاصرة ، إنما المهم أن نعرف في أي صنف يضعها "الأهلي" ذاته ضمن نسقه الفكري .(1)

اذ لا معنى لها (الجذبة) خارج نطاق استخدامات الجهاز الايديو - ديني و العقلانية الرمزية التي تسيرها . كما لا نعني بزمانها الرقصي عذرائيته الفضائية ، بل بالعكس فقد يمكن سفدها بموضوع للتمثيل و الاتصال بأحد الشخصيات الرمزية ، لمجرد تحريضها و التأثير فيها .

1)ROUGET Gilbert:la musique et la transe.esquise d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession.Editions.Gallimard.Paris 1980.PP44.

فالأمر جد معقد ، حينما نكون بصدد فكرة زمنية الموضوع المثل و استعمالات البدل و أنواع الملابس و الأقنعة و أصناف المدخنات المستعملة سواء للتطهير أو لجلب القوى داخل مكان التقديس في تكوينها سيرورة ارتقاء الذوات الخارقة من مجالها المحسوس رمزيا ، الى مستوى التمثيل و الامتطاء مثلما تمتطى الأحصنة .

فكلما كانت الشعارات قوية و متصاعدة تدريجيا في مواضيعها من الأقل صعوبة الى الأكثر خطورة و ترويع ، كلما كانت دلالات " الركوب" و التجرد من الطبيعة الفردية معاشة واقعيا مما يجعل "الجذيب" على : "بوري بوري" ، "مكيني" ، "سرقو" "مقزوي" (...) ليست منعكسا شرطيا ، وانما منعكسا مكتسبا يستدرك من خلالها مجتمع "الديوان" القيمة الفعلية لمعنى التزامه أمام أرواح الأسلاف و الشخصيات الرمزية و القيمة الفردية أمام مهمة السفر و تحول الشخص "الجذاب" الى وسيط بين الأفراد و الآلهات الثانوية .

نشعر هنا وكأننا أمام وضع "للجذبة" التي تريد أن تكون نموذجية أو مثالية بالمعنى الذي تسطره العقلانية التصورية و الدلالات الرمزية الأسطورية : اي أنها تريد أن تكون حدّا قياسيا بين "الجذبة المثقفة" و " الجذبة" كشكل أولي "للمرن" ، أو بين "الجذبة " العنيفة والخطيرة بقداستها لكثافة تمثيليات المواضيع الأسطورية و اكتمال وجهها الرمزي (ضرب الجسم بالأسواط ، أكل اللحم غير الطازج ، الرماد ، الروينة مواد تزيين المدلعة نانا عيشة ...) و "الجذبة "المسطحية ، التي و انّ ارتقت الى مضمون المفهوم الأسطوري ، تبقى جزئيا "عارية" لغياب تقنيات ترجمة الحركات ، أولعدم تناسق الحركات بالموسيقى و غيرها من العناصر الناقصة التي تجعل من "الجذبة" باردة حتى و ان استغرقت من الشخص الخارج عن مجتمع "الديوان" وقتا طويلا و كلفته تركيزا قويا (ارتعاش الذراعين ، اهتزاز الجذع ، سيلان العرق بداية تموّج الرأس يمينا و يسارا ، فقدان الحساسية بما يدور حوله) .

واضح من هذا اذن ، اننا امام صنفان من " الجذبة " ، احداهما تمثل فيها وسيلة تقنية للتعبير عن شروط المجتمع وبالتالي ليست ظاهـــرة عصبية وعقلية — كما جاء على حد تعبير روجي باستيد — مستشهدة بـه أ . جاكلين منفوقا نيكولا (1) ، اما الثانية فتمثل بالنسبة لمجتمع " الديوان " الوجه الآخر لحالة الوعي وغاية ثقافية ورمزية تحدد عفويا هوية أفــراد المجتمع داخل نطاق ممارستهـــم .

من هذه الزاوية التحليلية " للجذبة " برزت بعض المواقف المناقضـــة للتيار النفساني نتناولها للبعد الانثروبولوجي الذى تعطيه الجماعات الحرفية لمحتوى وجوهر " الجذبة " .

إذ تعرفهابذلك أنها استعداد خاص للجسم ليستخدم كحامل وقنـــاة للإتصـــال بأشكال ربانية وألوهية (Luc De Heusch) . (2)
بحيث ترمي الى اصطحاب أرواح الاموات والاسلاف .
يتميز هذا النوع من " الجذبة " بالسامية يصبح جسم الشخص لعبة فـــي يــد الإلاه الذى ينزل جسمه . ويختلف معناها باختلاف أشكال السكون والاستحواذ (السعيدة / والبائسة) Possession heureuse et possession malheureuse يستعملها المرقي " بجذبة " يدفع فيها الشخصية الرمزية الى إظهار هويتها اذ لا يمكن التأثير فيها الا بعد معرفة إسمها الذى يتم التحقق منه في سيرورة " الجذبة " .

اما من جهة أ . زمبليني : " فالجذبة " شأنها شأن القربان (Sacrifice) هي تلك الوسائل التي يتحملها الشخص مثل مايتحملها الحيوان في الاتصـال بين العالم " المقدس " والعالم " المدنس " بحيث يتخلص من شخصيته الطبيعية لصالح الالاه الذي يركبه خلال طقوسيات " الجذبة " وشعائرها .
متساءلا بذلك عما إذا كانت زمانية "الجذبة" الشعائرية هي زمنية تقـــرب .
ففي الميادين التي درسها تبدو " الجذبة " على اختلاف صور السكـــون أنها شكل من أشكال الادماج الحي — شيء داخل الجسم ، اوجسم داخل جسم وعلاقة تلاحم وتشابك لكائنين مترابطين . (3)

---

(1) Jacqueline Monfouga .N.:"Ambivalence et culte de Possession" Edition: Ed. Anthropos.-Paris. 1972. !P.179

(2) LUC DE HEUSCH:"Possession et Chamanisme";IN. actes du IIeme rencontres internationales de NICE. 24-28. AV. Coll. VIDA. Edition: Serre 1985.- PP.13.

(3) ANDRAS ZEMPLINI:"Possession et sacrifice". Ibid. Pg.245 / 254 .

نفس الموقف النظري يتبناه الكثير من الباحثين فيما يخص " الجذبة "
وان كان هذا بتحفظ شديد راجع لخصوصيات ظاهرها ميدانيا .
يعبّر عنه ج . روش . في كتابه : " ديانة وسحر الصونغاي " (1960
ص . 290) قائلا بأنه تنتهي الرقصة الى حالة ثانوية دون ان تعني
انه حصل تحول في الشخصية ، بل بالعكس فهي تقوي الساحر بوسائل
استحضار ورد فعل خارقة ، يمكنه في بضعة اسابيع مراقبة مايجري في
القرية على بعد (200) مائتين كلم ليستنتج الشر ويهدد به (1) .

اما بيار . فارجي ، فتعد "الجذبة" بالنسبة اليه شكل من اشكال
اتصال المؤمن بربه وهو شعور ليس معطى لكل واحد . اللهم الا
اذا تعلق الامر بسلوك اركيتيبي مكبوت يعبّر عنه في " جذبة تحرر "
(Défoulement) . (2)
في حين أنّ ف. باك . وان كانت لاتتناول " الجذبة " كمحور منفرد
في دراستها ، فهي تدرج الكل داخل محتوى تكوني Cosmogomique (3)

---

(1) Jean ROUCH: " La religion et la magie songhay" . Edition: P.U.F. Paris. - 1960. ; Pg.290.

(2) Pierre VERGER :" Transe de possession religieuse chez les Yourouba, et les FON du Nigeria et de la republique du Benin, et chez leurs descendants au Nouveau Monde."; Ibid. P. P.235!242.

(3) VIVIANE PAQUES:"L'Arbre cosmique dans la populaire et dans la vie quotidienne du NordWest Africain." ou "le contenu cosmogonique des danses de possession chez les GNAWA du Sud Marocain." - Ibid Pg. 213:216

" الجذبة " كحلقة تمثيل ثقافي :

انطلاقا من هذه الارضيات النظرية لاصناف " الجذبة " والتي يلخصها لنا . ك . ل . ستروس : في هذا الانتقال من زمن طبيعي يومي الى زمن اسطوري (1) دلالة عن تحول زمنية المدنس الى زمنية مقدسة بفعل غايتها بلوغ نمط الحياة الاولي الذي بناه الأسلاف ، وارتباطها حسب سيرورة دينية بأسماء الأولياء ارتقوا الى منزلة القوى الرمزيـــة ، تشكلت الدينــا رؤية كافية حول سيرورة " الجذبة " في الميادين التي توقفنا عندها .
فتميز فيها تحول علاقة داخلية وضمنية بقوة مجهولة غير مسماة ، الى علاقة خارجية وطاردة لقوة صارت معروفة وسمحت لنا بالنظر الى تظاهراتها " كارث عائلـــــي " . (2) يستبعد كل التصورات المرضية وغـــير السوية ، أو تسرّب قوة رمزية عالة ومحتاجة .

اذ نفهم من تظاهراتها " كارث عائلي " تعبيرها عن قيمة ممارسة " الديوان " داخل مجتمعها وتلبيتها لنوع من الحاجيات الداخلية تعبر عنها الجماعات الحرفية خلال اجتماعها في " المحلية " بارتقاء ذلك الوعي بالخصية أو ذلك الشعور الثقافي والتاريخي الى مستوى التنفيذ الرمزي .

وقد يتشخص هذا الارتقاء للوعي الحرفي ومفهوم العائلية ، في " الزيـــارة " التي لاتعني اساسا دعم القدرة الشرائية للمؤسسة ، وانما ايضا مشاركـــة الجميع في تحضير سفر " الجذاب " لملاقاة الموضوع الاسطوري وتمثيــــــل شخصياته ، اذ تتأسس على اثرها ويلعب فيها " الجذاب " دور الرابط بين طرفين .
وقد امكن لنا ضمن تصوير شريط حول الجذبة قمنا به بامكانياتنا الخاصة ، من أن نراقب مراحلها نحو مايسمى " بالنشوة " (Extase) كمصب تنتهي اليـــه المواضي الاسطورية والاحوال التاريخية والمواقف الثـقـافيـة المنبثقة عـــن النسق التصوري ، كظرف احتفالي موجه لاعادة تجسيد وتشخيص الماضي الانساني

(1) C. L. STRAUSS: " *Anthropologie structurale*": Edition: Plon. Paris.- 1958.- P. 233.

(2) LUC DE HEUSCH: " *Possession et chamanisme* ": OP. CIT. P.15

ظهر لنا خلال ملاحظاتنا المشاركة ذلك الانتقال في المواضيع الخطابية من البسيط الى المعقد ومن الخطير الى المروّع ينفّذ القسم الاول تدريجيا مجموعة من الشباب والاطفال - ذكور - يتناوبون في تقليد او ابراز ملكات ابدانهم فرديا او ثنائيا .

اما القسم الثاني والذي يقتضي معرفة عميقة في ادارة تقنيات " الجذبة" فهو مخصص للكبار من الجنسين وهو المهم لكونه يرفع من قيمة المضامين الرمزية لطقوس الممارسة ويبرز لنا بوضوح البعد الانثروبولوجي في " الجذبة" وممارستها كنداء لحياة دينية مقدسة .

فبعد ماتشكلت المجموعة الموسيقية، التي وصفنا تركيبتها في الاجزاء السابقة في حلقة نصف دائرية ، فاسحة المجال للرقص وبعد أن طرحت اجهزة " الديوان " امام " المعلم " و"المقدم " أو " الشاوش " وبدأت تتصاعد اولى روائح المواد المدخنة

قامت عجوزتان للرقص و اخطرت " المعلم " الى ان ينتبه أكثر في اتباع السلسلة الخطابية ، لأنهما يعرفانها معرفة الشخصيات اللاتي سيمثلانها . قدمت خلال استعراضاتها الأولية تحية لمجتمع "الديوان" عرفانا لبداية المقدس و تكريما لتحمّل مسؤولياته .
استهلتا رقصتهما الدينية ابتداءا من" برج بود ريالة ، بابامرزوق ، بابا حمو جالي"موسى البحري "... الى غاية " بوري بوري ، مولاي ابراهيما ، جانقري ماما ، محمد طاوس ، بابا قورما ، ..." دون انقطاع منهما دلالة عن معنى تكفلهما بالمفهوم الأسطوري ، اذ لم تسقط و لا واحدة أرضا معلنة نهاية مهمتهما الدينية ، الا تلك العجوز التي انسحبت لاحساسها بتشعب المواضيع الأسطورية واختلال تسلسلها في ذهنية "المعلم" أو لتشبعها داخليا .

فعوّضها هذا الأخير بعد أنّ سلّم آلة القنبري الى وارثه المباشر مفتحما فضاء الحلقة ب "الجذبة" على بابا قورما ، ليس حبّا منه مادامت مسؤولية الموسيقى في يده ، وانما لبداية انسيابه و سيطرة الشخصية الرمزية عليه .

فشرع رقصته في ذهاب و اياب منسجم مع الايقاعات الموسيقية ، تتداول على زيارته الحضرة بانتظام . وما ان انتهت هذه العملية حتى بدأت ترتفع الأنغام قام خلالها "المقدم" باحضار قصعة حديدية ، و وضع فيها كمية من الماء و وضع في وسط القصع أيضا موقدا تتصاعد منه روايح ، دلالة عن طهارة الماء ، ثم أخذ عصا خشبية طويلة في الوقت الذي كان يدور فيه "الجذاب" حول القصع ، وأخضعها هي أيضا لعمليات التطهير ثم أعطاها له بطريقة لا يلتقي فيها وجه "الجذاب" بوجه "المقدم" ، مواكبا دورانه على القصع في رشاقة أدائية ، يهز تارة رأسه يمينا و يسارا ، و أحيانا بيديه في حركات تشبه طريقة الجذف أو ضربات المقذف .

ثم و هو يدور حول القصع بشكل متزايد ، ارتفعت سرعة الايقاعات و سقط على اثرها أرضا على ركبتيه وأدخل يداه داخل القصع اين يوجد الماء ، و بدأ يحركها فيه بطريقة و كأنه يسبح .

و تأتي مرحلة ثالثة ، ينقطع فيها الخطاب و تزيد الجماعة من حدة رنات القرقابو و من آثار التنبري ، يمسك على اثرها "الجذاب" ذلك القصع و يرفعه بيديه الاثنتين فوق رأسه ، محافظا رغم كل ذلك على رقصته و خطواته الاهتزازية ، ليسكب ذلك الماء على رأسه فتبلّلت الأطراف والجهات العلوية ، وبقيت السفلى غير مبلّلة مما أدى به الى أن يلقي بنفسه على الأرض متعمدا تبليلها و ذلك بالالتفاف و الدوران على نفسه في الماء ، مرة يمينا و مرة على يساره، مبينا صورة سباح يغوص في الأعماق ، أو سمكة تتخبّط في شبابيك الصيّد .

و هو على تلك الحال حتى يغمى عليه ، فتتوقف كل الايقاعات معلنا بذلك على نهاية التمثيل ، فيتكفل به "المقدم" ليمنحه قليلا من الرائحة و كمية من الحليب و بعدها يباشر الى دلك عضلاته ، فيمدّها له الى أن يستعيد قواه و تتأكد عودته من السفر المقدس فيحضر له غطاء و ملابس جافة . ( )

( ) ـ أنظر الشريط الفيلموغرافي .

كانت تلك العجوز خلال خلوات انتاي المقدس التي أداها "المعلم" قد انسحبت من حلقة الرقص بفعل تنازلها عن هذا التمثيل الذي لا ينبغي أن يشتركان فيه ، لتعود تحت تأثيرات سلسلة الشخصيات التي لم تمثلها ، ترافقها "الحريفة" في كل استلزاماتها النثوية ، متخذة من كل أصناف القوى الرمزية التي تدل على أسر موداني (صنف حوصا ، صنف بنبرا ، صنف سراتا صنف مقزاوي ، ...) مليئة لبسا لبلوغ حلقة من حلقات الاسطورة المؤسسة و الثانوية (لالاعيشة ، صاون سدي ، ستي سي بنبرا ...) لتصل الى نثة "مقزاوي" التي هي أصناف من القوى الرمزية التي يحرك ضمنها في ممارسة "الديوان" بالخطيرة و المروحة :

اذ فيها من يأكل لحما غير طازج أثناء رقصته الدينية (جينار لملسم) . وهناك من يمتص دم أحد الحضرة وخاصة من الذبيحة ( ) ومنها أيضا التي خلال تمثيلها يتحول حاملها الى قوة أولاها يستقر في الأوساخ والقذورات (جاملو) ،(كورى) وأما التي جاء على إسمها هذا الصنف كله : أي "مقزاوي" نفيها يتحول " الجذاب" الى مدمن على الخمور ، اذ كانت تحضر في ممارسة " الديوان " مادة " النيزات " والتي استبدلت بالعطور ثم ماء زهر وحليب ....

وفي نفس الصنف دائما (مقزاوى) توجد قوى فرعية أخرى تتبع نفس السلسلة التصورية ، يتم فيها الرقص على (مثيرى) مثلما لاحظنا ذلك في حلقات تمثيل تلك العجوز بتحضير كمية من " الرماد " . اذ بعدما تبدو تصاعد نشوتها ، يضع المقدم كمية من الرماد المستخرجة من الموقد في علبة ، لتنحني هي فيما بعد ، وتبدأ في تزيين وجهها ويداها ورجليها كأنه تمويه واستعداد كان يتخذه الأفارقة عند إعلانهم بداية الصيد . وهي على تلك الحال ، حتى تستنزف قواها فتنسحب مرة أخرى .

وبما ان غاية وموضوع الاحتفال " بوعد سيدي بلال " ، هي تجديد لسير الأسلاف وتذكر لأرواحها في قالب ديني خالص ، تعود العجوز لاتمام سلسلتها الحرفية بالمقدس ، لتتسرر في هذه المرة "(سرقسو) وهو الصنف الأخير من القوى والآلهات التي تصفها " بالخلاوية " لكونها تعيش في أماكن خالية (الغابة ، الحجر ، الأوساخ ، رحالة .....)

( ) كانت النساء الرضاع في هذه المقطوعة ، مضطرة الى مغادرة الحلقة، خوفا من هذه الحوادث .

تقتـــــات مما يقــع بين يديهـــا .
فتحضّر لها الرماح ، توضع فوق الموقـد الذى وضعت فيه أيضا كمية
مـن البخور الموافق لهذا الصنف من القوى الخارقـــــة .
وخلال رقصتها التي تستغرق وقتـا طويلا ، تأخذ العجـوز الرمـاح
ظاهريا من " الحريقة " ثم تلوح بها يمينا ويسارا في حركـــة
تعبّـر تمـام عن كيفيات الإستعـداد لاصطيـاد فريسة .
اذ عندمــا تبلغ مرحلتها الأسطوريـــة الممثلة في النشوة
يلصق بظهر العجـوز قطعـــة من جلـد الأرنـب تمثيـــلا
للحيوان المقدس ، ثم تغرس الرمح في بطنهـــا بكـل قـــوة
لازدواجيـــة دورهـا التمثيلـــي ، اذ هـــي الحيوان
المقدس عندمـا تدخـل الرمـــح في بطنهـــا ، وهـــي
الصياد الـذى يتابـــع فريستـــه من مكان لأخر فـي قفـزات
متتاليــــة :

- منقزو كويـا كينا منقزو جـاب قنينـــة
منقزو نـانا باري منقزو كويا كويــــا

تحتفظ بهذا المستوى الاحساسي بالتمثيلية المحتوية الى غايــة
نفوذ طاقاتهـا وانخفـاض مستواها الحطمي ، فتترك الرماح تسقـط
أرضـا وتنحنـي هي أيضـا على ركبتيهـا لتكمـــــل
دور الفريسة المقبوض عليهـا ، تهز رأسها بانسجام مع الايقاعـات
الى آن ترتمي الى الوراء معلنة نهاية مهمتها المقدســة وبلوغ
جدلياتهـا مع ماضيها الثقافـــي .
فتتوقف الرنات والأنغام الصوتيـة ، لتتلى الشهادة ، ويحل الدعـاء
من طرف " المعلم " لنجاح وإختراق البرون دون أن يحدث حدثـا .

والجدير بالذكر ، انه بامكان " الجذاب " أن يبدي حالات رفض وغضب لعدم تلائم استخدام محتوى تقنية من تقنيات " الجذبة " بموضوعها ، وقد تحدث هذه الأوضاع حينما يتصور " المعلم " نجاح أو يكشف الطبيعة الضمنية والداخلية " للجذاب " خصوصا إذا كان وريثا جديدا أو متربا جديدا ينبغي تمرينه والتمرن عليه .

ويظهر هذا الرفض ، حينما يبدأ العمل الموسيقي والخطابي في التأثير على أحد الحضرة الذي يقوم مرتعشا أو غير قادرا على الوقوف بمفرده ، يبكي ، لا يأبه النظر الى مايدور حوله ، لشدة امتلاكه ونزول شخصية "(مولاي ابريهما ") أو (جانقري ماما) في ذاته ليشخصها ويناولها مستلزماتها بالنسبة للشخصية الأولى ، تقدم غالبا سكاكين ، أو يستلم فيها " الجذاب " أداة حلاقة تقليدية ، بخور .... — فاذا " بالمعلم " يعزف مقطوعة (جالي موسى البحري) أو مقطوعة (محمد طاوي) أو مقطوعة (لقناوي بابا حمو علوا نبينا) لا علاقة لها بالموضوع الذي تام لاجله " الجذاب " .

ينجم عن هذا السوء التفاهم ، استمرار " الجذاب " في البكاء والاعوجاج بجنبه ، أو أنه يحاول الخروج من وسط الحفل . فان أمسكه " المقدم " بنفس مقدار العنف الذي يظهره ثبته ، وان اعطاه " المقدم " أسواطا من السكاكين أو شيء آخر فيرميها مباشرة للتعبير عن رفضه لتلك التقنية حتى وان تكررت عدة مرات .

عندما يفهم المعلم " أن الجذاب " لايرغب في هذه التقنية وأنها لاتتلائم وضعه والنطاق الذهني الذي كان فيه ولا الموضوع الذي جلبه الى وسط الحلقة ، وبالتالي لاتناسب

عمليات التمجيد المرغوب فيهـا ، ولا تمثل الصـورة الرمزيـة التـي كـان يحـاول " الجذاب " اعادتـها وتأكيدهـا .

استنتاجـا لهذه الوضعيات المعكوسة التي تتخذها " الجذبة " نفهم جيدا أنهـا ليسـت محتوى لفكرة إحساسيـة ، كما أن أعراضهـا التي تقدمها كمعطيـات " مرضيـة " ، هـي في ذات الوقـت إشكاليـة لظاهـرة وجود الذوات الخارقـة وانزلاقهـا داخل جسم الفـرد . مما يجعلهـا تشكـل خطابا جسديـا ذا مدلول آخـر يعبّر فيـه عن شخصيـة معنويـة أو ماديـة قديمـة بميزاتهـا الحميـدة والسيئـة . (1)

وهي بذلك (الجذبة) مرحلة انتقالية يمر بها " الجذاب " ، أو قسط زمني يحيل فيه بشخصيـة مغايرة ، تترجـم نمطا اجتماعيا وثقافيـا مقدسا ، يصفهـا بعض الباحثيـن بحالة النشوة (. **Extase**) باعتبارها مرحلة زمنية وشوط تتضمنـه " الجذبة " يصعب تحديده لولـم يوجد عامـل الزمانيـة المستغرقة للبحث عن ذات التمثيل أو حدث التمثيـل سواء كـانت هذه الذات شخصيـة ، أم حيوانـا مقدسـا ، أو حدثا تاريخيـا . (2)

من هنا تظهر ميزة " النشوة " في طول مدتها ، وكأنها زمن إستطلاعـي واستكشافي لموضوع يطابق طبيعة الانتماء (سيدي بلال) والتكويـن الديني . اذ تبدو ، كأنهـا جسرا مُظلمًا ينبغي الوصول الى طرفـه الآخـر . وهنا بالذات أيضا يصبح من الضروري إقحام الطرق التصورية الذي تسيـر عليـه تقنيات " الجذبة " ، ليس كمجموع فني وتحفة صامتة ، وانما في دلالتها وقيمتها الإستعماليـة الى جانب الوحدات الخطابيـة أو ما

---

(1) VERGER Pierre: "Transe de possession chez les Youroubal...); OP. CIT. P.236.

(2) Mircea ELIADE: "Le CHamanisme et les techniques archaiques de l'extase". - Coll. Payot. - Paris : 1968 . P.358.

يسمى بالوحدات الاثنو - خطابية .
فاذا كانت " الجذبة " " حال من غير حال " كما جاء في تعبير أحد أعضاء مجتمع " الديوان " فهي تتناول لأول وهلة فكرة عزوبيتهما (بالمعنى البعيد عن الالتزامات) أو بالاحرى " حالة عذراء " مؤقتة وغير مغمورة بموضوع معين ليملأها ، ومن جهة أخرى فلاشيء يقدر على اعطاء الوجه المادي لهذا الحال المجهول ، الا تلك التقنيات والكيفيّات التي تستخدم بها لانتماء المقدس والحياة الدينية الحقة وتجسيد النسق الرمزي (أنواع الالبسة ، الأسواط ، الماء السكاكين ، الرماح ، الرماد جلود الحيوان .....) .

وبذلك فان " الجذبة " كخطوة رئيسية ضمن ممارسة " الديوان " لاتقف عند مجرد ظروفها الاحتفالية ، للتخليد والتمجيد بل تلعب دور المنعش للمحطات الانثروبولوجية الخاصة باعضاء مجتمع " الديوان " على اختلاف أصلهم العرقي .
اذ تسمح عن طريق تكرار مناسبات الاحتفال ، باعطاء المغزى الحقيقي لاستمرارية المكانة في المقدس وبالتالي في الاسطورة .

فلا ترجع قوتها الى امكانيتها نقل الفرد من وضعية " مرضية " الى حالة " سوية " كاستراتيجية لاعادة الانسجام داخل النسق العام ، بل الى تشكيلهما لقنوات تمثيل أسطوري بوساطة يؤديها " الجذاب " وتقنياته ، مباشرة بعد بلوغ الوضعية النشوية .

الى هذا الوضع الذى وصلت اليه دراستنا حول " الجذبة" ربما أنه ينبغي أن نختم ونحبس سيلان حبرنا سؤال عام يطرح نفسه ، ويخص المصادر الأساسية التي تستقي منها المقومات الروحية للأفراد مادتها وديمومتها كوسائل رقائية لكل النقول التي يفرضها الخيال الاجتماعي .
بمعنى أدق هل يجوز لنا توريط " الجذبة " كوسيلة علاجية في التحليل المخبري والعلمي (النفساني الفيزيولوجي) في نفس الوقت الذى تبدو فيه رموزها "(الجذبة) مستمدة من أنساق لاهوتية أوسع وأشمل ، وهنا نقصد نزول الذوات الخارقة (الجنون) كمعطيات ومادة مثرية للخطاب الأسطوري (1) والتي ينبغي أخذها بعين الاعتبار .

---

(1) ـ هذه الارضيات تبين لنا الفواصل الموجودة بين هذه الذوات الخارقة كوحدات ثقافية مكيفة ، ووجودها كمكيانات دينية غريبة أو مجهولة اما لقوتها اما لمصادرها ، اما لفاعليتها ، أو لفضلها عند الله . نقرؤ هافي السورات القرآنية التالية :
- سورة سبأ مكية وآياتها الاربع وخمسون ـ الاية 12 .
- سورة النحل مكية وآياتها الثلاث وتسعون ـ الاية 16 .
- سورة النمل مكية وآياتها الثلاث وتسعون ـ الاية 37 الى 40 .
- سورة الرحمن مدنية وآياتها الثمان وسبعون ـ الاية 15 .
- سورة الجن مكية وآياتها الثمان وعشرون ـ الاية 1 الى 15 .

تفسير طابعه دار القلم ـ بيروت ـ لبنان ـ 1405 هـ .

الموسيقى و الخطاب في "الديوان" :

لتشديد الانتباه الان على منفي "الجذبة" المتعرض لهما فيما سبق ، يمكن القول بأنهما يجمعان في آن واحد بين الارتفاع الى مستوى العالم الروحي والقائم على مجموع الأنساق التصورية و الأسطورية ، و بين النزول الى المستوى المادي أو الملموس الذي يعكس الحاجة التحررية الدينية على فعالية استعمالات هذه الأنساق و نجاح الدلالات السحرية التي يتضمنها النسق التصوري .

و على هذا الأساس تعتبر "الجذبة" بمثابة المقياس الفاصل و المفسّر لجميع التكوينة الاعتقادية و التصورية لممارسة "الديوان" ، اذ فيها تستعاب الأسطورة و فيها تتجسد ترجمة الانساق التصورية بجهازها الديني و المقدس و أخيرا ، فيها يلتحق الشخص "الجذاب" بزمانه الأولي الذي هو زمن مقدس أيضا .

و لكن هذه الأدوار ليست جامدة كما نتصورها بل متقاسمة و موزّعة بصفة منسجمة ، يؤدي فيها كل دوره المميّز والذي يعمل على مستوى عال ، اذ لا ننسى وجود جانب فني تتزين به حلقات اجتماع الجماعات العرقية ، و "الجذبة" خاصة

هذا اذا ما نظرنا اليها من زاوية خارجية أما اذا تمعنا فيها ضمنيا ، فانّنا نجدها من منطلق المتممات ، حافزا معنويا و عاملا محرّرا للطاقة الجسمانية و للمضمون التصوري و الثقافي و ينطوي بذلك على الفهم للتعابير و التراجيم التي تقدمها الحركات الايمائية في " الجذبة" كزمن رقصي . . .

تغمره فطرة معنوية يكسوها الجانب الموسيقي والمكون الخاطبية.

لانه اذا كنا قد تحدثنا عن " الجذبة " ، كسبيل وساطي وكمحلل لمحتوى انتروبولوجي ، فاننا ، من جهة ثانية لم نتناول حولها الى مجموع اشارات تعبيرية وبالتالي ، فاننا لم نتناول الا تأثيرات الموسيقى وثقل الخطاب على احاسيس الجماعات العرقية . في بلورة القاعدة التصورية وتثبيت حبال الرباط السلفي . كل ما نعرفه هو انه قلما ، كانت اهتمامات الباحثين موجهة الى الوظيفة الدينية ، الى تلعبها الموسيقى خاصة ، والخطاب كمتغيرات لمجموع الافتراضات والبيانات التي تقدمها لنا وفي اهميتها التحليلية ، ومكانتها في دراسة ممارسة " الديوان " التي هي نفسها مكانة الاقتصاد والسياسة في التحليلات الاخرى .

وعلى هذا الاساس ـ لتفادى انزلاقات الذاتية ، ولتوجيه نظرتنا نحو رؤية تحليلية اكثر وضوحا ـ نحاول معرفة هل ان هذا الاقتراب المزدوج للتحليل ، بامكانه ان يفترض علينا اسهامات " التعددية العلمية (1) هذا ما سوف نراه ، ونحاول تبيانه في هذا القسم

مع التركيز على العلاقة الموجودة بين محورى " الجذبة " (النفسي الفيزيولوجي ، والثقافي والتاريخي) كحالات معنوية مزدوجة ، والموسيقى والخطاب ؟ وبمعنى آخر اننا سوف نحاول تعيين قدرة الثنائي ـ موسيقى خطاب على تحريك واختراق غلافات المحطات النفسية

---

1)Voir définition de "l'interdisciplinarité" in, " tradition orale et identité culturelle".de, J.C.BAUVIER et autres, Ed: C.N..RS. Paris 1980.PG.104.

والبيولوجية للفرد " الجذاب " والمحطات الثقافية التي تكوّن جزءا من تركيباته الفردية والشخصية وكيفية اقتران ، ووصول الموسيقى للمساس بهذه المحطات ، او الحالات المعنوية ؟ وزيادة على ذلك ، فان اهتمامنا قائم على استنباط لماذا كان القسم الموسيقي هو الذى يرتفع الى الداخليات الفردية ليحركها ويجعلها حيوية ؟ ام انه القسم الخطابي ، والمعنى هو الذى يمنّح للحالات المعنوية بنوعيها معناها الفعلي والتكاملي .

وبالتالي مراعاة لماذا كانت الموسيقى فعلا حرة ، وان الخطاب يخدمها ، فتضيع هيمنته (1) بيدوانه غير معقول الانشغال بهذا الفرع الموسيقي الذى يتضمنه " الديوان من دون التفتيش في الآليات العلمية لهذا الفرع .

وخصوصا ان هذه الآليات تخضع هي الاخرى لنوع من القواعد الخفية ، الى حدّ وصفها بالمجردة ، ولكنها في ذات الوقت تزخر بمرونة ملموسة ورشاقة جدّ منسجمة . هذا التصنيف للميكانيزمات التي تقوم عليها الموسيقى هو بصفة دقيقة جانبها الفني الذى تتمتع بها ، وطابعها الميتافيزيقي الذى تظهر عليه . وفي داخل هذا الاطار

---

(1) ـ ولعله من الضروري أن نشير الى أن دراسة القسم الموسيقي على حدى و القسم الخطابي من جهة ثانية ، هي عملية ابتيمولوجية نحاول اثرها ملاحظة التأثيرات التي تبديها و تتركها على نوعي " الجذبة " أو " الجذابين " كأشخاص بلغوا وضعيات نشوية .

الاصطلاحي ، يقوم بناء آليات الفرع الموسيقي
اوجانبها الفني اساسا على الآلات الموسيقية
والايقاعات التي تحدثها الانحاط والاهواء
وكذا النوطات والتموّجات كانظمة فنية
في الممارسات الدينية " والديوان " بالخصوص.

— والتي لانقصد بها شيئا آخر ماعدا مواقفا متجددة اتجاه الحوادث الثقافية
( ) لعله من الضروري ان نشير الى ان دراسة القسم الموسيقي على حدى ، والقسم الخطابي من جهة ثانية ، هي عملية تفصيلية او بسيتولوجية ، لملاحظة التأثيرات التي تبديها على نوع " الجذبة " او الجذاب " بأشخاص بلغوامجال النشوة .

معنويـــة الموسيقى ، او صنف الموسيقى في الديوان

لا من شيء ، يحدد الانظمة الفنية ، التي تحتويها الموسيقى ، كمجموع هيكلي ، الا آلاتها ، وكيفية استعمالاتها ، اذ ، يتحدد بث الانغام التي تنتجها بتصور ، و وصول هذه الرنات الى المرسل اليه ، و مدى تاثيراتها عليه؛ او بالاحرى انها تجدى مراقبة المرسل اليه ، في تأملها ، و تقبلها بنفس المنظور والرمز الذى انتجت فيها .

من هنا ، واستنادا ، الى العلاقة القائمة بين الصنف الموسيقي ، والاحساس به فنيا او فهمه ، من زاويته " السحرية " والجذابة . بنيت استفساراتنا . ما نحين بذلك للموسيقى ، نفس القيمة التي يتصورها لها "المعلم" او الجماعة هذا اعتبارا ان مفاتيح الاعجاب ـ كما يقول . أ . لوبويشي " توجد في ميكانيزمات المعرفة الفنية ، والتي تعد نهاية قصوى ، يصبو اليها العمل الموسيقى . (1)

تساعد ، بذلك الشخص " الجذاب " على التفتح الى المعنوية الموجودة فيها . واحترام قداستها ، التى هي قداسة الموضوع الممثل .

لذلك ، فان هذه العلاقة ، تضطرنا الى النظر اليها بصفة مفصلة ، داخل سياق " الديوان " وبصفة دينامكية ، بعيدة عن التجميد ، الذى ألحقته بها الدراسات الاتنولوجية السابقة . (2)

بحيث كل واحد منا ـ ولونسبيا ـ قادر على تمييز ما يتوافق وميولاته واذواقه ، وما هو مزعج لها . . .

---

1)Mbuyamba-Lupwishi:"sensibilité musicale et spiritualité Africaine".C.E.R.A Art religieux Africain:Vol:16 n°31,32 .1982.P.169.

2)Ibid;PG;172.

كما لديـــه ، المصفـاة التـي بواسطتهـا ، يمكـن فرز الانواع الموسيقيـة ، والاوزان التي تتركـب منهـا ، لانـه فعلا ، توجـد فروق وخاصيـات ، بيـن الانواع الموسيقيـة " المرّفهـة" والانـواع الدينيـة :

التـي يحـددهـا – جاسبيـر – " بدرجـة السموّ الـى مابعـد الطـرّب ، واللهو "(1) دلالـة عـن وجـود تجهيزات واستعدادات دينيـة ، مقترنـة بظروف ، ومحتويات انتاج العمل الموسيقي .

هذه ، التجهيزات ، التي يحملها الافراد ، هي التي تعطي للموسيقـى والمعـرفة الفنيـة ، مرتبـة في صفوف الاصناف الموسيقيـة ، لتشكّـل موضوعهـا ومادتها . وهـذا ما تفسـره لنا " الجذ بـة " . بحيث ، ان الانغام التي تحدثها الآلات الموسيقية سرعان ماتتحول فيها مـن قـوة اهتـزازات وذبذبـات الى سلّم مرجعـي ، يراجع فيه الشخـص انحرافـات النـوطـات ، ليبديهـا فـي صورة انزعـاج لتوقـف بلوغ حالته النشـويـة – (...) –

---

1)Ibid ;.PG.169.

عندئذ لايمكن فهم ودراسة النشوة كميدان مكمتل لسياق " الديوان " الأابابراز " الجانب المثقف(٩)

للموسيقى ، كمحرّض أولي لها . ولايمكن رسم بيانهما الا داخل

معطيات : المعرفة ، والترجمة والتنفيذ ، واخيرا

القدرة على الاكتشاف الذاتي فيها كمحاور تتضمنها الموسيقى .

وان التماثل بينهما ، موضوع فقط للمحافظة على الاطار العام الذى تتصورفيه الموسيقى ، وبالتالي الابراز اتجاه تحليلها كاختيار يطابق ، ويعكس جانبها المثقف وتترك النشوة كنتيجة لها ولممارسة " الديوان " كبفيّة كلية ، تقود خط سير تفكيرنا حولها .

ففي ظروف قيام ممارسة " الديوان " تفتتح الجذبة " بمعزوفات " آلة القونبرى" = هذه الالة ـ والتي يكون عددها في الحلقة يتراوح حسب المناطق من 1 الى 3 تعود في اصلها الى سنين بعيدة في التاريخ استخدمتها الجماعات العرقية في مجالاتها المحلية كوسائل اتصالية ، ولم تفارقها حتى اثناء عمليات " تنقالها المجبر" اذ آعادت صناعتها في كل مرة حسب المعطيات المتوفرة في المجال الذى تستقر فيه .

ولذلك ، فقد عرفت هذه الآلة عدّة اشكال ، فمن الشكل المستدير والمصنوع من قوقعة السلحفاة العملاقة الى الشكل المطوّل المصنوع

بجذوع شجر" التين " الى الشكل المستطيل الذى هي عليه حاليا . مغلفة في كل شكل بقطعة جلدية ؛ عادة تكون من جلد الجمل .

(1) Andrés Cuvilier: la musique et l'homme ; ou relativité de la chose musicale . Edition:PARIS;1949

أما الأوتار الثلاثة ، فهي مصنوعة من أمعاء الماعز خصوصا ، اذ بعد غسلها وتجفيفها تظفر من طرف "المعلم" وفق مقاييس موسيقية خاصة = المزدوج ، الثلاثي ، الرباعي - واثناء ظفرها ، تشمع بالشحم ، لتصبح لينة ، تمدد في كل عملية الى ان تصبح وترا قابلا لاصدار الاصوات .

اما موقعها على الآلة بعد صنعها - فهوعلى النحو التالي :
يوضع الوتر المزدوج ، اى المظفور على اثنين - في الاول ثم يأتي الوتر الثلاثي ، ثم الرباعي في الاعلى - وقد يعكس تسلسل موقع هذه الاوتار حسب الطريقة الادائية للعازف (المعلم) . فلوحدها ، تبدى هذه الالة نوعا من الانغام وصنفا من الرنات تشبه تقريبا رنات الة "الباس الحديثة" -
بنمطها العالي ، والحزين في نفس الوقت ، اذ يعزف عليها بطريقة "الطرق بالقوس" اى كل وتر على حدى ولكن بطريقة منسجمة كما تظهر غالبية الانماط الموسيقية التي تنتجها بقاعدة ثلاثية خاصة لتبيان الفصل الزمني ، اولتحديد زمن المعزوفة بالنسبة للمقطوعة الموالية .

ويبدو انه لاداع للاطالة في هذا الوصف التقني ، مادامت الاختلافات واضحة ومتعددة في طريقة الاداء بين المعلم والآخر و بين المعزوفات والاخرى . لنمر الى الالة الثانية التي تستخدم في "الديوان" من اجل تدعيم قنوات الاتصال وبناء فكرة النشوة ، والتي تتمثل في القرقابو التي هي ايضا آلة ...

قديمة ، عرفت أشكالا متنوعة ، تخص بالذكر ، صنعها من ألواح كتف الحيوانات ، الى غاية صنعها بقطع حديدية حاليا . فهي مستديرة الطرفين ، ومجوفة في وسطها بحيث يسمح لها ، هذا التجويف عند تمركز الهواء في وسطها من تخفيظ ، وتخفيف صوت تلاقي القطعتين الحديديتين .

هذا التسخير في خلق اصوات لطيفة ، أدى الى زيادة أزواج هذه الآلة لتشغل عامة الحلقة ، وبالتالي لينجم عن فعل تجمعها ، وتعانقها بآلة القنبرى ، مجموع ايقاعي ذو أوزان وذو أهواء اهتزازية قوية تتسرب بكل ارتياح ، وسهولة الى أقصى الأعماق الاحساسية والشعورية كمنطقة سرية(1) في الفرد "الجذاب" للتعامل معها ، ومحاورتها نظريا ... لينتج عن هذا التحاور المجرد ، تشكل سلسلة من السلوكات الحركية تشخص بذلك التجريد ايجابا ، ام سلبا .

وقد لانتصور ، تسرب مجموع صوتي تحدثه هاتين الالتين داخل النسيج الاستقبالي وامكانية خلقه لنوع من "الهروب المريح" كما لا نندهش ونحتار كثيرا ، اذا ما حاولنا فهم السبل والمسالك التي تأخذها وتستعيرها هذه المجموعات الصوتية لتنساق مباشرة نحو الاحساسات الخالصة .
ومع ذلك فالامر ممكن : كل مافي ذلك ان عضونا السمعي ، والذى قد حلّل ، ودرّس بصفة دقيقة يبقى في أجزائه الداخلية ، يظهر كآلة ميكانيكية مركبة احسن التركيب .

(1) Ibid. pg .05.

بحيث تمتد طبلة الاذن المططة بسلسلة اربع عظيمات لتسد فتحة تدعى بالنافذة البيضوية ، وهذه الاخيرة تفصل الاذن المتوسطة عند الاذن الداخلية ، او المتاهة .

أما الفتحة الثانية فتدعى بالنافذة المستديرة والتي هي قطعة أساسية للأذن الداخلية ، مسدودة بصفيحة رهيفة تصل مابين الطبلة ، " والحلزون العظمي .

وتتكون هذه الأذن الداخلية من تجويف عظمي " يصل بالنافذة البيضوية عن طريق ثلاثة (3) قنوات نصف دائرية والحلزون المذكور آنفا .

اما المتاهة فهي مضاعفة داخليا بشكل يشبه محفظة غشائية مملوءة بسائل شفاف . في حين ان " الحلزون العظمي" فهو مقسم الى قانيتين ، تتصل بنقطة في وسطه ، بحيث تتجه احدى القانتين داخل دهاليز ،أما الثانية فتتجه نحو النافذة البيضوية ، لتكون الطبلة الداخلية للحلزون العظمي . تكون مفروشة بمجموعة من الأوتار العصبية ،مطاطية تدعى بأوتار " كورتي" على اسم مكتشفها . هذه الاجسام المقوصة والتي تتمتع برشاقة خارقة ، نجدها موضوعة على حسب حجمها الامتناني .

ويتصل العصب الصوتي بالاذن عن طريق مركز الحلزون العظمي ، حيث توجد ألياف كورتي والتي تجاور أنسجة " شولتز" .

واخيرا تتصل الاذن المتوسطة ، او طبلة الاذن بالفم عن طريق ممر يدعى بقناة " اوستاكيوس" تكمن وظيفتها ، في موازنة الضغط الجوي الخارجي والداخلي للأذن ...

وبذلك ،عندما تمرّ مجموعة من الموجات الصوتية ، وتلحق بالصماخ (طبلة الاذن) ، فان السلسلة العظمية ، تتكفل بايصال تلك الموّجات الى المتاهة عن طريق الصفيحة الغشائية الرهيفة للنافذة المستديرة ، ثم الى الحلزون العظمي ، ليتسقبلها العصب السمعي وينقلها الى الذهن (1) كآخر محطة مخبرية . فتتخذ المعالجة لهذه الموجات الصوتية او الاقترابات الايقاعية ، شكلا ترتيبي ، تتطابق فيه مع الانساق الفكرية ولتشكّل في الأخير مذاقا متكاملا . وتنفرد فيما بعد كل مجموعة ايقاعية او موسيقية مع فرع من فروع الذهن ، ونتيجة لذلك يقول : أندري كوفيلي : أن الجانب المثقّف للموسيقى هو بداية لاعجاب بالتموجات والذبذبات الصوتية للتنتهي ، بالاحساس الفني كمستوى تجريدي للانظمة الموسيقية (الايقاعات الاوزان ، الانماط) (2)

عندئذ تظهر أهمية هذا البناء العضوى للآليات السمعية المركبة : في تدعيمها لفكرة أوثق التعددية العلمية " كوجه من أوجه الاقتربا ت التقنية لموضوع بحث واحد ،كما تسعى كخطوة أخيرة الى فتح مجال اوسع تبرز فيه الخطوط ، والطرق التي يتخذها تركيب العمل الموسيقي من أجل تبليغ فكرته العامة ، والمضمون الاجتماعي الذى يحاول ترجمته .

---

(1) Ibid p.p . 16

(2) Ibid p.p. 62

في حين أنّ هذا البناء العضوي ، ما عبر الأجيال الأنماط
استبدال الموسيقى في الممارسات الدينية
و بالتالي لاستقت محتواها كأشكال تصورية و اعتقادية
يؤمن بها ، مادام الخطاب و اللغة موجودان للتعبير
عنها و تبريرها بحيث ، أن التقاطعها في الحلقات السرية
للجماعات الحرفية هو بمثابة نقاط تقاطع الموسيقى كوحدات
نظامية و النسق التصوري ، و بامكانه تشكيل ما يطلق
عليه بالمعنى الرياضي (بالعلاقة و الصورة) .

و لعل استدلالنا بهذه الملاحظة الميدانية قد تساعد من
قيمة الموسيقى بالعلاقات العميقة للفرد "الجذابي" و اظهار
امكانيات التعبير السمعي في الترجمة المباشرة
و المطابقة لمتطلبات الحالة المعنوية ، كما بامكانها
أنّ توضح لنا الهيكل البنائي الذي ترمي اليه الأنماط
الايقاعية (كعلاقة) و صورتها المتمثلة في النسق التصوري .

اذ لاحظنا ، أنّ " الجذابي" حين قيامه للرقصة
و بعد التحيّة لمجتمع " الديوان" كخطوة أولية
في اتيان المقدس نابعة عن احترام تصوفي ، يتقدم منحنيا
برأسه الى الأمام الى غاية مكان وجود " المعلم "
بوسط الحلقة ، مبديا أولا نوعا من الانتباه الى الايقاعات
الموسيقية التي قد تستثيره وتتمثل داخليا و معتبرا يمكن
تقديره بزمن التركيز الذي يقضيه فيه باستمرار الانتظار
و الاعتماد على القدرة السمعية . . . .

ثم تليها عمليات الهظم لهذه الصيغ الموسيقية اذ بعد استغلالها تماما وبصفة مطلقة يستثمرها في حركات بطيئة تقتصر على الذهاب ، والايباب وسط الحلقة لينطلق في المرحلة الثالثة ، الى استيعابها ، فيستقيم على طوله ليشرع في ترجمة ماستهلكه من اوزان وانظمة ايقاعية عند التقائها مع مايحمله من نسق تصوري ، فتلتقي الثقافة الموسيقية مع " الثقافة التصورية " لينتج عن هذا الدنو من الرمزية التي تصبوا اليها الموسيقى ومن فكرتها الاحساسية ماتعبّر عنه الجماعات العرقية "بالرّكَب" بالرُكُوب- دلالة عن الامتطاء .

هذا الوصف الموجز اذن قد يساعدنا على استخلاص أوّلي متعلق برمزية الصيغة الموسيقية (1) بحيث انه قد يستحيل لشخص ما خارج عن مجتمع "الديوان" ان يتابع تلك الصيغ اذا ما لم يفهم رمزيتها وأسسها الخفية والمعنوية ، ولن تكون له القدرة على التوافق معها باعتباره بعيدا عن الارضية التي تتكون منها هذه الصيغة الموسيقية . مادامت أسس هذه الأرضية ، أو الرمزية الموسيقية ، التي تقوم عليها ممارسة " الديوان " هي في ذات الوقت : نسقها التصوري . وبالتالي فان هذا الطابع المعنوي الذي تعرفه الصيغة الموسيقية ، هو الذي يحدد من طبيعة " الجذبة " كوسيلة تعرّف النسق التصوري ولاسيما جانبها التفسيري لاستعمالات والتوظيف الايديولوجي .

ان امتلاك الآلات الموسيقية ، هو امتياز يخص الرجال — وان النساء ليس لهن اعتبار في توزيع المهام الموسيقية وظائفيا

---

(1) Musique en jeu "autour deC.levi Strauss , revue trimestrielle Ed: Seuil ;N°121973.pg.47.

و أنّ مساهمتهنّ و لو كنّ ينتمين الى الجماعات الحرقية ، فهي متوقفة على "البنية" أو [illegible]
" الزيارات" كمناسبة [illegible] !!
الوجود الفعلي أو الرمزي للذوات الخارقة أو القوى الثانوية .

اذ عند أحد مستويات " الجذبة" تقوم "الحريفة" باستعدادهنّ كل مستلزمات الانتقال الرمزي لبلوغ حالات النشوة .

فمنهنّ اللاتي تستلم كميات من البخور في مكانها ومنهنّ اللاتي تواكب حركاتها الايمائية وحالاتها النشوية لتميزها بالعنف و عدم التحكم في ملكات الجسم .

اذ في اثناء هذه المراحل ، تحاول "الحريفة" اضافة الى تناغمها للأدوار التمثيلية و الأسطورية ، وقاية " الجذابات" من كل مكروه (كالسقوط على الموقد) و ستره! تحسبا من ما قد يحدث .

كل هذه الاسهامات العضوية و البنائية ، أعطت للقسم الموسيقي في "الديوانْ حيّزه الخاص ، و أخذت التي "القونبري " و " القرقابو" على اثرها كل صور التقديس و التقدير ، باعتبارها تحكي تقنيا النسق التصوري الذي تتبناه البنيات الحرقية و الخارجة عنها .
وبالتالي تظهر الموسيقى كمكوّنة ضمنية لعقلانية " ممارسة الديوان" ، و أما الدور الذي تلعبه فهو يختلف حسب الأنماط و البنية التي يقوم عليها النسق التصوري و المدلول الأسطوري . (1)

---

2)Gilbert Rouget :Musique et la transe, esquise d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession ;Ed:Gallimard.Paris 1980 Pg.62.

من هنا عملنا على ابراز العلامات اللسانية التي يحدّدها .ف. سوسور. بالعلاقة التي تربط و توحّد المفهوم و الصورة الصوتية أو تربط بين الدال و المدلول . (1)

فلا يمكننا البرهنة على هذه الكيانات المادية التي يتضمنها الدال، كوحدات واقعية بتصوراتها لدى المدلول التي هي الذاكرة العرقية الا اذا حدّدنا لأنفسنا نمطا من الأسئلة التي تساعدنا على التقرّب من المفهوم السوسيو . ديني من زاويته المورفولوجية و الضمنية

" البراج " كحالات شعرية : دراسة للبنيات الشكلية و الضمنية:

انّ الخطاب في ممارسة "الديوان" شأنه شأن النصوص عامة محرّف و محدّد بأدبيته و بانتمائه الى نسق معين ، و هو بذلك يخضع لعدة مقاييس أدبية و الأوجه الفنية التي تكوّنه .

فبغض النظر عن القواعد اللغوية (كالصرف ، الاعراب ، النحو ..) و الأشكال البلاغية (كالتشبيهات ، الاستعارات ..) والتي لا تحتاج اليها الأساطير لابراز صورها و أفكارها . تتجه "البراج" في ممارسة "الديوان" عكس ما يميّز الشعر ، الى ابراز القيمة الحقيقية للأساطير التي تنجم عن استمرارية بنياتها كحوادث جرت في الماضي و تمتد الى الحاضر و المستقبل .(2) و الى تصوير و اعادة تركيب أصنافها اللفظية و اللسانية كمتغيرة مستقلة تحدّد توافقها مع الوحدات الدخيلة و التي تمثل نسقا جديدا .

و هي بذلك (البراج) مجهزة بصيغ شعرية ـ ان صحّ القول ـ تعكس لنا مدى تلاحم الأسطورة بلغتها كطرفين متلازمين و تبرز لنا ، من باب الأصالة العناصر الثابتة المستمدة من الوحدة الجغرافية و المعطيات التاريخية و الاثنولوجية .

اذ يرمي اتجاه تحليلنا الى التعامل الاشكالي ...

---

*1) GIULIO.LEPSCHY : La linguistique structurale .Ed.Payot Paris 1961 .P.50

2)C.L.Strauss;Anthropologie Structurale Ed.Plon. Paris 1958.P. 231.

و لكن هذا لا يمنعنا من الانتباه الى وجود "أصناف لغوية" - الى جانب معنوية الصنف الموسيقي - التي تريد أنّ تكون موسيقى هي الأخرى (1) تزخر بقيمة فنية و جمالية مستمدة من تنوّع. خصوصيات التكوينة البشرية و تباين أنماطها المعيشية ، و مصنفة حسب العقلانية التي تقتضيها ، ممارسة "الديوان" . مما جعل صورها و تعابيرها التي تتنافس و بنياتها الأسطورية و الدينية ، محدّدة طبيعيا .

فبالاضافة الى كون هذه الأصناف اللغوية محدّدة أسطوريا و باتصالها بعالم المقدس ، فهي تشكّل مفهوما غامضا ، لاسيما اذا علمنا أنّ بناءها اللغوي مركب و مؤلف.
فقد نصنف وحدات خطابية تمتاز بأركيتيبات و تفسّر أنماطا حيوية قديمة ، و هي التي تحتوي على أصناف لفظية عرقية (افريقية) . أما الأصناف الأخرى فهي تندرج ضمن سيرورة تاريخية و أفقية تتأرجح بذلك بين دورها التوازني و الوساطي الذي يعطي للأسطورة معناها و بين بعدها المتغيّر الذي يقّبل التحوّل لخلق نسق خطابي جديد يحتفظ للأسطورة الشاملة بهيكلها و بنيتها الجوهرية و هذا ما يؤكده .ك.ل.ستروس: في قوله : "أن معاني الأسطورة دائما في حاجة للغة وساطية خاصة ، ليكتمل وجهها و ينموجسمها .(2) بحيث تعتبر هذه العملية ، بمثابة لجوء دائم و اعتماد على قوة الفحل .

فبقدر ما يستطيع هذا الفحل التعبير عن خصوصية الاطار الذي جاء فيه (ممارسة الديوان) الا و زاده ترجمة ضمنية للديناميات الداخلية التي تحرك تدريجيا علاقة الذاكرة العرقية بالخطاب و موضوعاته .

---

1)Paul.ZEMTHOR:Essai de Poetique Médiévale:.Collec.Poétique. Ed.Seuil.Paris 1972.Pg96

2)Musique en jeu .Autour de.LEVI.Strauss.Revue Trimestrielle n°12 .Ed.Seuil 1973.pg.47

و قياسها على المستوى الاقتصادي و الاجتماعي و الثقافي كنطاق عام أنتج فيه هذا الجسم الخطابي .

البنيات الشكلية أو مورفولوجية "البراج" :

ان المعنى الذي يمكن اعطاؤه للفظة " البراج " ولو عرفيا أنها ليست مجموع مفكك و لكن في الواقع حدود خطابية ترغب التوحيد .(1) دلالة عن وجود فواصل اما كلامية أو على مستوى الأفكار العامة .
و هي بذلك معرّفة بدورها التوفيقي للتنظيمات الخطابية المختلفة أو السلسلة الأسطورية تحت تشكيلة واحدة . يجمعها موضوع عام و شامل يربط من زاوية أخرى بين الجماعات العرقية لتصبح "البراج" بناءا ماديا بالمعنى اللغوي ، تخفي مجموعة ميكانيزمات تصورية ، تارة منتظمة في سيرورة عادية و تارة أخرى تتخللها حركية متناقضة(2)، تعطي للسلسلة الخطابية طابعا ديناميكيا حيا .

"فالبراج" ، بحجمها و طول مقطوعاتها و تسلسل أحداثها لا تخضع لأية قاعدة منطقية عدا ترجمتها البعد الاستمراري الذي تصب فيه الذاكرة العرقية ، أو لاحتوائها كأصناف غنائية أنماطا انتمائية تربط مجتمع " الديوان" بمفهومها الضمني .

هاذين القاعدتين يجعلان من "البراج" كمنظومة و حالات شعرية غير متشعبة عفويا ، بل تحدّد روح الجماعات العرقية طرديا لتتقمص هؤلاء تفاصيلها الأسطورية بكل ما فيها من وجوه و هياكل دراماتيكية .
من هنا فانّ الدراسة المرفولوجية "للبراج" لا تعني خاصية تقسيم للبنيات ، و انما بناء شبكة من المعادلات و المتطابقات ...

---

(1) عرفيا تتفق الجماعات العرقية على تنظيم السلسلة الخطابية حسب عددها (7) علما بأنّ كل تنظيمة خطابية تحتوي على (6) مقطوعات ، يطلق على المجموع الكلي اسم "الطريق" .

2)Mbuyamba.LUPWISHI :Sensibilité musicale et spiritualité Africaine.In,Art Religieux Africain.C.E.R.A.Vol.16 N°31.32 Pg.169.

بحيث اذا كانت تستفيد " البراج " كحالات شعرية في " الديوان "
من عدّة مركبات و من عدّة صوّر حقيقية كانت ، أم خيالية ، فنّية
أم قبيحة ، غنية أم بسيطة .... فهذا يرجع فقط لاطار
تكونها و السياق العام الذي أنتجت فيه .
و بالتالي ، كل هذه الصوّر التي ستتعرض لها ، ما هي الآثار أو
مجموع تأثيرات فرضتها الاستمرارية التاريخية التي عرفتها الجماعات
العرقية لتعبّر عنها في قوالب نسقية ، أو في شكل انتاج خطابي .

1- التشعب أو تعددية التفرعات و الآليات :

يظهر التشعب هنا ، كأول وجه من الأوجه الخارجية " للبراج "
ليس كمرادف لأسلوب فوضوي لا يستجيب لأية برمجة
و انما في تعددية طلب التوّسل و التفرّع . بحيث أنّ تعددية
الديانات في افريقيا ، ليست رهنا لتنوع البيئات الاجتماعية
و الجغرافية ، و لا تقف عند مجرد تفاعل الاتصالات بين القبائل
و الحضارات فحسب - مصدر تعايش الثقافات - بل يمكنها أنّ " تتجم
عن تثبيت ميتافيزيقي أولي ، مستمد عن متطلبات حيوية ".(1)

و بالتالي " فالبراج " لا تتماشى على نسق الوعي موّحد
بل تتفرع منه قنوات توسلية و تعددية في القدرات المؤثرة التي
تحقل الاعتقادات .
فالى جانب العلاقة التي عقدها الانسان مع الحيوانات كرمز ، أو
كتقنية تقرّب ، أو كتعبير عن وحدة عشائرية (طوطم) تحمل
في طياتها قوى حية ، نضيف أيضا الأسلاف التي هي أيضا بامكانها
أنّ تلعب دور الوسيط بين القوى الثانوية و الانسان .
فاذا صنفت الأسلاف داخل هرم القوى ، فانّ طقوسها مهمة رمزيا
و من حيث فاعليتها ، اذ بامكانها أن تتحوّل منزلتها و تصل الى درجة من
التقديس ، الى حدّ اعتبارها ذواتا الاهية ينبغي تسخير طقوس كبيرة
لشأنها .(2) اذ بحكم مكانتها المقدسة و الوساطية التي تلعبها بين
الأحياء و الأموات ، فهي من جهة أخرى تحدّد روابط القرابة حدسيا و شعوريا

---

1) THOMAS Louis Vincent :Les sages dépossedés Univers magiques d'Afriques Noirs.Ed.Robert Laffont.Paris 1977 P.132.

2) THOMAS .L.V. &Luneau.René :Les religions d'Afrique Noirs Textes et traditions sacrés. Ed.Fayard /Donnoêl Paris 1969.P.55

أو على مستوى البنـاء الفوقـي .
ومنـه فان الشيء الاكيـد هو ان هذا التشعب ، الذى يتميز بـه الجسم الخطابي ، ليس تبايـن في النسـق التصورى ، وليـس تنوع في اختيار طريقة الوساطة ، وانما " تعددية للقدرات " التي تجسدها القوى الخارقـة بصفتها صورة رمزيـة للشخصيات السلفيـة سواء كـانت حقيقيـة ، أو أسطوريـة . وبالتالـي فان اشتقـاقات التشعـب ، لاتكمـن في علاقـة الجمـاعـات العرقيـة بالقوة المطلقـة كالاه موحـد ، وانما هـي مستمـدة من عبارة (الإلاه الآخر) (1) او مايعبـر عنه علمـاء الاتنولوجية الدينيـة (تعـدديـة الالوهيـة) ـ وهكـذا ، يكـون التشعـب فـي موضوعنـا ، بمثابـة " جمـع القدرة لتلبيـة المصلحـة المعنويـة لـدى الفئـة المنتجـة لـه والخارجـة عنـه ".

وغيـر مقتصـر على صـورة متجانسـة ، وموحـدة وقد يزيـد اثباتنـا ، وتصورنـا لهـذه الفكـرة عـدد المقطوعـات الخطابيـة التـي مـن المفـروض انهـا تتـراوح مابيـن 30 الـي 46 ـ مقطوعـة غنائيـة ـ تضـم كـل واحـدة منهـا عنصـرا رمزيـا ، او شخصيـة ، او مـادة استقطبـت اهتمـام الجماعات العرقيـة السبعـة والتي امتـدت بصفـة ماديـة وصـارت" التعدديـة الرمزيـة " هـي الصفـة الاساسيـة في كل مستوى تحليلي لمارسة "الديوان"، والدليـل الواضـح عن ازدواجيـة النمـاذج التصوريـة ، والنسقيـة السالفـة ، أو العريقـة .

---

(1) Louis.: Vincent Thomas.: les sages dépossédés Univers magiques d'Afriques Noirs. Ed.Robert LAFFONT .PARIS 1977.

2 _ الترديد :

اما الترديد ، كمستوى ثاني خارجي وتحليلي للبنية المورفولوجية " للبراج " ، فهو عبارة عن تشديد للصيغ ، وتأكيد لها . ونعني بالصيغ هنا : الصيغة الرجائية والتوسلية للقوى الخارقة ، وكذلك الصيغة الغنائية . بحيث تأدى الصيغة الثانية خدمة عالية للاولى كمعدلات سريعة وتثبتها بواسطة تكرارها من طرف الحضرة بعد ما يرددها " الكريوبانقو" .

لذلك ، يكون الترديد كتقسيم عملي ، من مهام الحضرة _ يأتي بعد تلاوة أو غناء الشطرين الأوليين . الى غاية نهاية : المقطوعة . واذا كان الترديد يتحمل مسؤولية تأكيد الصيغ ، فهو بذلك يخلق ويعمم ذلك الجو المشبع بالاحترام التخوفي والمفعم بشحن الارتباط بالقوى الخارقة ، والشخصيات الرمزية .

عندئذ يبرز الترديد في هيئة ، أو بنية تقسيم عملي

وحصة من الخطاب ، المخصصة والمجهزة للتكرار ينتفع به مجتمع " الديوان " لتعزيز الدلالة الحقيقية التي يعطونها لانفسهم كأشخاص مالكين للقدرات ، وللوساطة ، كوظيفة يسعون اليها كعملية ارتقائية (1) .

---

(1) - C.MAURICE BAWRA: Chants et poesie des peuples primitifs .Ed . payot PARIS 1966.p.50.

وقد يأخذ هذا الوجه الخارجي للجسم الخطابي في "الديوان" أشكالا متعددة ، نحصرها في محورين أساسيين ، أولها الترديد العام ، والذي يشتمل ترديد الأشطار بكاملها بعد تنفيذها من طرف " الكويو بانثو" .

أما الترديد المتدرج ، فهو في هذا المحور يمثل صفة التصغير الأشطر والتخفيف من الكثافة اللغوية والنطقية وتعويضها بعنصر السرعة التنفيذية في الموسيقى لخدمة الحالات النشوية في "الجذبة" اذ يصبح الزمن المستغرق في تنفيذ الكثافة النطقية أقل من الزمن الذي يستغرق في سرعة تنفيذ الموسيقي ، ليتخذ الترديد صفة المادة السائلة والمرنة ، في تنفيذ" البراج " من جهة كسلسلة خطابية ، وتوصيل حرارة " الجذبة" الى مرحلتها القصوى ، وبالتالي ايصال الجماعات العرقية بموضوعهم العام والمبني (1) وتوحيدهم بالمواضيع التجريبية الفردية أو الجماعية .

اذ يُدعم هذا الترديد المتدرّج بتلك الخفة والرشاقة التي يبدو فيها الجذاب مسخرا كل طاقته من أجل تنفيذ موضوع التشيل في " الديوان" . ومنه يعد تركيزنا على الترديد جليا لضرورته ، وما يقدمه من خدمة ، واستعمال وظيفي لطبيعة الرقصة من جهة ، والمضمون التطبيقي للممارسة في ذلك الوقت .

ولعل اهتمامنا بهذه المظاهر الخارجية للمواضيع الشعرية أو الحالات الشعرية لممارسة "الديوان" ، قد يوضح مدى أهميتها في مثل هذه الدراسات ، فلأنها تبين لنا العجز الواضح ، والغياب للمصادر ، والمفاهيم المحلية الخاصة بالجماعات العرقية التي تحدد دها .. ولكن هذا يعيقنا من التقرب من ماهو متصوّر فعلا في الحالات الشعرية "للديوان" ، بل بالعكس ، فقد فتح لنا هذا العجز مجالا واسعا في اللسانيات ، كعلم يبحث في الموضوع الخطابي ، والأشكال الاتصالية الأخرى للتنقيب ، والربط بين المتغيرات في هذا الميدان (2) .

---

1)Rouget GILBERT:La musique et la transe , esquise d'une théorie générale de la relation de la musique et de la possession. Ed.Gallimard.1980.P.64

2)Cohen.MARCEL :Le language: Structure et évolution. Ed.Sociales Paris 1950.

وللدلالة عن الاسهامات المكثفة من جهة اللسانيات، قيامنا باستعارة بعض المصطلحات التي تستخدمها في دراسة الموضوع الخطابي لتوظفها في خدمة اعادة التركيب التاريخي للحالات الشعرية في " الديوان " وتبني الخصوصية البارزة داخل السياق العام، حيث المعطيات قوية، وغير متجانسة اذ أن الأمر متعلق عندنا بمزايا، أو ايعاقات البعد التاريخي الذي تعرفه الحوادث الشعرية، والتخزين الزمني الذي شوّه وجه الحالات الشعرية.

وعليه صارت ضرورة التنقيب وملاحظة ديناميكية الجوهر الضمني، ونوعية التقلبات التي ميزتها، ثم أشكال الاستقرار التي ثبت عليها ملحنوندرجها تحت مايمكن أن نسميه بتسرب الخطاب كمتغير تشمل مراجعة الحوادث الشعرية، والأسطورية، بمقارنتها بنيويا مع المعطيات التاريخية، أو الاتنولوجية للجماعات العرقية.

3- التسرّب الخطابي:

اذا افترضنا - وجود مسافة تاريخية قطعتها الحالات، والمواضيع الشعرية وبالتالي، خصصنا لها ميزة عدم استقرارها، فهذا يرجع للانعكاسات التي تراكمت فيها، والتي لا يمكن ان نستشفها، الا ضمن تحليل بنياتها الأسطورية، أو التاريخية اذ، حتما سيلتقي أو يتوازى فيها البناء الأسطوري الجديد مع ماحصده الماضي من بيانات تاريخية.

هذه الأخيرة ساعدتنا كثيرا ووضحت لنا في معظم قراءاتنا، ان من أسباب تغيير أو تسرّب الخطاب، ترجع الى تحوّل البنيات اللسانية، التي اختلطت بها، والى التغيرات العقائدية والثقافية (الاسلام) التي عرفتها بعض الجماعات العرقية، وخاصة منها تلك التي كان لها دورا بالغا على المستوى الاقتصادي والسياسي والاجتماعي لذلك الوقت أو على الأكثر في اثراء بناء مفهوم الحضارة. (1)

---

(1) - كامبراطورية صونغاي - حوصا - بنبرا - سيغو - برنو - كاتسينا - اللاتي نجدها في الخرائط الملحقة : رقم - XXXX

اذ بنفس المنطق البنيوي المطابق على الاسطورة ، قاومت بعض الوحدات اللغوية ، أو التصورية عن نفسها لتبقى سارية المفعول وتؤدي المعنى الأوعى والمقدس الذي نجده في الطقوس النموذجية ، الأمر الذي سمح بتشكيل نمطين تصوريين ، وتعايش ديانتين في آن واحد .

أدى هذا التعايش الى تسرب بعض اللهجات المحلية والأصلية واستبدالها بما يعادلها أو حسب اختيار آخر ، او بموجب وحدات نطقية ، أو لغوية ، أو تقنية ، لتنفيذ التخليد . فبدأت تختفي أصالة الجمال الخطابي بمميزاته الايكولوجية ، وكذا التركيبات التقليدية – ان صح القول – لتحل محلها معاني الواجب أو الوظيفة ، او ميتولوجية جديدة .

وقد يوضح لنا هذين النموذجين الخطابيين ، صورة أو طبيعة محتوى الغلاف الجديد الذي تكتسيه الى حد الحين .

لافو لافــو يا مولانـــــا

لافو لافو يا مولانا حبيب الله يا رسول الله
لافو لافو يا مولانا حبيب الله يا رسول الله
لافو لافو يا مولانا اى ويالالـي مولانا
لافو لافو يا مولانا اى ويالالي مولانـا

اى لافوريا رجال الله حبيب الله يا رسول الله
يالصلاة النبي يا رجال الله حبيب الله يا رسول الله
لافو لافو يا مولانا اى ويالالي مولانـــا
لافو لافو يا مولانا اى ويالالي مولانـــا

يا سلام عليكم يا رجال الله حبيب الله يا رسول الله
يالافو يا قناوى حبيب الله يا رسول اللـــــه.
اى لافو يا مولانا اى ويالالي .. مولانا
اى لافو يا مولانا اى ويالالي قناونـــي

لافو لافو يا مولانا حبيب الله يا رسول الله
لافو لافو يا مولانا حبيب الله يا رسول الله

اى لافو مولانا حبيب الله يا رسول الله
اى لافو يا مولانا ، اى ويالالي مولانـا

اى لافو مولانا حبيب الله يا رسول الله
اى لافو يا مولانا حبيب الله يا رسول الله
لافو لافو يا مولانا حبيب الله يا رسول الله

اى لافو مولانا ، حبيب الله يا رسول الله

اى لافو يا مولانا ،اى ويالالي مولانـا
اى لافو مولانا حبيب الله يا رسول الله
لافو لافو يا مولانا حبيب الله يا رسول الله
لافو لافو يا مولانا حبيب الله يا رسول الله

اى لافو مولانا حبيب الله يا رسول الله
اى لافو اى ويالالي قنانـي
اى لافو مولانا حبيب الله يا رسول الله

اى لاقناوى بابا حاموا صلونبنـا

اى مول الديوان بابا حاموصلونبنا

ياسيدى حاموصلو نبنا بابا عامرصلونبنا

اى صلاة النبي صلونبنا بابا حاموصلونبنا

اى بابا حامـوصلونبنـــا

اى بابا حاموصلونبنـــا

اى سيدى حامو صلو نبنـــا

اى سيدى حامـو صلـو نبنـــا

اى على حامـوعليـــه

اى مول الديوان عليـــه

اى على سيدى عليـــه

اى على القروالـي عليـــه

اى على حاموعليـــه

اى قناوى بابا حومو صـلونبنـا

اى لاقناوى بابا حاموصلونبنـــا

اى لاقناوى بابا حاموصلونبنـــا

اى لاقناوى بابا حـاموصلونبنـا

اى بابا حامـوصلونبنـــا

اى بـــابا حامو صلونبنـــا

اى باب حاموصلونبنـــا

اى بابا حامـوصلو نبنـــا

اى وعلى حامـوعليـــه

اى وعلى حاموعليـــه

اى وعلى حاموعليـــه

اى وعلى حاموعليـــه

اى وعلى حاموعليـــه

التعليق :

نلاحظ في هذا المثال أن مايشد الانتباه في المقطوعة الاولى هو اللفظة " لفو " ، التي نشكلها كما هي مستعملة في نظامها النطقي ، بحيث بهذه التنظيمة النطقية والصوتية التي تتجه بها تبدو قريبة للشكل الخطابي الحقيقي ، وتحمل بذلك نفس الخاصية التي تدمجها داخل السياق الأصلي .
في حين أنها كلفظة ثانية متبدلة عرفت تغيرات عبر التقاطعات الزمنية - توحي الى خطوة معنوية عالية تتمثل في "طالب العفو" من القوة المطلقة أو الثانوية والاستغفار منها .

لذلك اتخذ معنى " العفو " والمغفرة " - كتركيب لغوي يستلهم قوته نطقيا من محليته واصالته - أما باقي المقطوعة فهو يظهر بصفة واضحة سواء من حيث البناء الشكلي أو الضمني ، انه متجه لهذا الغرض الذي تستهدفه الجماعات العرقية عند مناداة القوة الحقيقية ، والاستنجاد بها .

ونشير الى ان هناك مثال آخر، والأخير في هذا السياق من بين المقطوعات التي تصورلنا هذا التسرب ، اذ في هذا المثال الثاني ستبدو اشارة الحنين الى عهد الامارات والمقاطعات الكبرى التي سادت ذلك الوقت ؛ منها مقاطعة "غينيا" لتمثيلها تاريخيا ، وزمنيا المستودع الكبير لتخزين العبيد أو تسويقهم او تموين بعض المقاطعات الأوربية . فتعبيرات أيضا هذه اللفظة واضيفت لها بعض العناصر ، قد لا يهتز لها الانسان العادي ، اذا مالم يتمعن فيها ، ويقربها بصفة تحليلية للاختبار والتمحيص ، وعلى هذا الأساس صارت اللفظة " قناوي او لقناوي " في تصورنا ، بدلالة واحدة ومتكاملة ، تتضمن النمط الحياتي لما قبل دخول تجار " العبيد " والأوروبيين ، ثم في نفس الوقت ضمها لجوهر متعلق بالمواقف ازاء هذا الدخول والسلوك الاجباري القمعي ، وفي هذا الاطار اذن تأخذ لفظة " قناوي " ، أو قناوي " معنى الرفض وعدم قبول للنشاط اللاإنساني وبالتالي اللاروحي .

وهذا يماشي علينا بصفة معمقة أدوار التقاطعات الزمنية التي تميز الحالات الشعرية في ممارسة "الديوان" ، وتبين لنا عمليات التخزين للأفكار العامة ، والأساسية الموضوع الشعري نتكد سها من دون أن يشعر أحد بمحتواها المفكك .

وتعين لنا من زاوية السرد ،كيف أن الموضوع الشعري يبقى محتفظا بقيمته ، في حين أن مكوناته النموذجية الجزئية تبدأ في الاندثار ، والانحلال ( ) لتصبح مجرد رواسب وبقايا .

4- الاشتقاقات :

تعتبر الاشتقاقات التي تعرفها المقطوعات الغنائية كنافذة أخرى عن مورفولوجية الجسم الخطابي وكعنصر تحليلي من أهم اقتراحاتنا وهذا لما توصلنا اليه الى حد الحين او بالنسبة للذي مازال مخفيا ويحتاج التنقيب ايضا .

اذ يرجع هذا الاهتمام ، والتركيز الغير الطبيعي ، الى اصطدام حدث عثرنا عليه خلال قراءة لخرائط القرن السادس عشر ، والمطمح عشر ، في ميادين متنوعة ،كان منها ميدان جغرافية إفريقيا خلال هذا العهد،التقني ، في هذا الحدث عناء مقطوعة خطابية والتي تستحضر لتخليد نوع معين من القوى الخارقة (الجنون) يطلق عليها - أولاد سرقو" للدلالة عن نطاق تصور بنظامه الاعتقادي - الذي وضحنا ، سابقا - بتسمية لمقاطعة أو دويلة وجدت في هذه الخريطة - تدعى بمقاطعة "سيقو" ، والتي هي فعليا ، وبصفة ملموسة مجال جغرافي : تميز بطبيعة سكانية وسكنية ، ونشاطات اقتصادية تسير في مجرى واحد نتيجة تعرضها للاعتداءات المتوالية عليها في ذلك الوقت ، اذ كان موقعها ليس في صالحها تماما ، استطاعت أن تخترقه الجاليات الأوروبية خلال مسيرة العبيد مرورا على الضحيشة،أو أن لفظة " سرقو" ،كتسمية تطلق على كيان مقدس ، نجدها مشتقة

( ) - لانعني بالاندثار والانحلال هنا ، الاتجاه نحو الزوال فالموت ، وانما تعرض الحالات الشعرية في خلال خط سيرها التطوري الى التنظير الشفوي ، بحيث تسمع الحرية التي تتمتع بها الشفوية الى أن يصطبغ كلما يسترد حسب المجال الذي يصل اليه .

من تسمية "هوروغو" كتسمية أيضا كانت تطلق على مجموعة سكانية مجاورة لمقاطعة "بنبرا" و"صونغاي" - وهو الافتراض الأكثر احتمالا - ما دامت قبائل "البنبراويين" و"الصونغاي" هم الذين اكتشفوه وأطلقوه على مجتمع "البوصاويين" لرسم وحدة جغرافية وعرقية تنافس بها القبائل الأخرى.

وبنفس الدعائم التي يقترحها "ميشال فوكو" اركيولوجية المعرفة (1969) وامتثالا لوجهة نظره في تحليل الوحدات الغنائية أو الخطابية مع تحديد لخصوصية هذا الخطاب، استقام مثال آخر حول الاشتقاقات، التقت فيه هذه المرة، عدة عناصر لتأكده، وتتمثل هذه الحالة الاشتقاقية في تقارب لفظة "بابا ثورما"، كمقطوعة غنائية أيضا ترمي الى تمجيد حالة شعرية متصلة بالقوى الخارقة البحرية كما هي في التسلسل التصوري مع اسم مقاطعة "ديرما أو جيرما"، التي كانت توجد على نهر النيجر، والتي تميزت باعتمادها على نشاط الصيد البحري، والزراعة وتربية الأبقار (1) ولكن هنا أيضا يبقى الشك يراودنا الى غاية اثبات هذا التصور، لأنه بامكانه لفظة "بابا ثورما" أن تكون اشتقاقا "لثورما" للاشارة عن الامارة القديمة، والتي هي أيضا تربعت الحوض النيجيري، واعتمدت على الصيد البحري وغيره من النشاطات الاقتصادية والتي اهتمت بالجانب السياسي أيضا لمكان يجاورها من قبائل تكن لها العداء والمقاطعة (2) واضافة الى هذا، فان ماجرنا الى هذه الاستخلاصات هو طريقة تنفيذ هذه المقطوعة الغنائية، بحيث اذا كان يستحضر في كل موضوع تمثيلي، أو حالة شعرية، جهاز خاص ، فان المادة التي تستعملها الجماعات العرقية أثناء "الجذبة" تتمثل في "الماء" - يقوم الجذاب خلالها، وفي يده عصا طويلة نوعاما يدور حول الماء الموجود في القصع، مصورا فيها طريقة "الجدف" وعندما يصل مرحلته النشوية، ينحني على ركبتيه، ويقدم يديه داخل الاناء الذي يحمل الماء محركا اياها، وكأنه يسبح.

---

1)Les Dyerma et les Songhay,leur migration en sens inverse,in belletin de comité d'études Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale Française.T.14 .1931 .P.477

2)Ibid.Pg.480.

وبعد زمن قصير يرفع ذلك الاناء فوق رأسه ، ويصب الماء على ذاته عندها يرتمي الجذاب بأوانيه على ذلك الماء ، ويبدأ في الدوران على صورة السمك حينما يكون مطاردا .

الواقع أن موضوع الجذبة ليس موضوع انشغالاتنا في هذا الصدد ولكن ضرورتها التقنية هي الحماسة في مثل هذه التركيبات . ومنه لتوضيح خصوصية الأشكال الخطابية المتعاقبة " بالديوان " كان لازما علينا ، أن نتابع كل الاجراءات المسبقة ، أو اللاحقة لممارسة " الديوان " ، وفي كل المتغيرات التصورية التي يعتمد عليها لنتمكن من الاجابة على المقاييس التحليلية ، والقطيعات الخاصة " بمستويات ممارسة " الديوان " .

وبذلك فان " البنيوية " في مجالنا العلمي والاستخدامات لها - ليست مذهبية ، وانما شكلا منهجيا نطرح فيه تقنية تشكيل جسم خطابي منسجم ، ومتجانس ، وكيفية قيام مبدأ الاختيار لزاوية الانطلاق - ثم أن مراعاة هذه الترابطات الوثائقية تستوجب مركزية على بعض المراجع المرتبطة أساسا بالحوادث والحالات ، وبالمؤسسات والممارسات والألفاظ المستعملة ... أو بنياتها الخارجية التي توحدها .

فليس من السهل اذن أن تجتمع كل الإجابات ، للافتراضات المقترحة ولن تجد لها نوعا من الواقعية مادام جسمها الخطابي يحمل بعض الشوائب ، وبعض الزوائد التي لا ندري مصدرها

وبذلك فهذا الدليل عن عدم صفاء ، ونقاء الممارسات الدينية . اذ يمكن اعتبارها الناتج الرئيسي للمادة الشفاهية والتراكم الزمني الذي يعرفه كل جسم خطابي ، في حين انه للتخلص منها :
ينبغي اقامة كل الروابط الممكنة بين البنيات التي تتركب وتكون هذا الجسم الخارجي منها ثم الداخلي ، أي الضمني ثم مابين الخارجي والضمني في نفس الوقت .

وانطلاقا من هذا كله ، تصبح الدراسة المورفولوجية أو البنيوية للخطاب من أهم الطرق لفاعليتها التحليلية ولا ستعمالاتها كقطيعة تجريبية تسعى الى ابراز مجال انتشار الحالات الشعرية ، وجعلها بذلك حرة ، لوصف التلاعبات العلاقية بذاتها ، وخارج ذاتها .

ونستنتج من هذا كله ، أن كل البنيات الخارجية المتعرض لها واللاحق منها ، متكاملة في جوهرها وتخدم كلها بطريقة تصور الموضوع العام لممارسة "الديوان" ، والقائم على اشراك الجماعات العرقية في نموذجية تصورية معقدة ، وموحدة ، ونظام انتمائي منسب الى رمزية الحالات الشعرية التي تتضمنها .

هذا الانتماء الذي تصوره الجماعات كذاتية من جهة ، وكمقياس احساسي من جهة ثانية ، نجده في هذا البناء الخطابي مستحوذا هو الآخر على مكانة ، او منزلة كوحدة نظامية تدعم "البراج" ، وكانعكاس لطبيعة الرابطة ، والعلاقة التي تجمع بين الجماعات العرقية والحوادث الشعرية لمعبر عنها في مجموعة معيارية :

5 - معايير الانتماء

ونقصد بها : الوحدات القياسية لطبيعة الانتماء بشكله الرمزي والفعلي ، والتي تمثلها صفات لغوية ، أضيفت لتجسيد الانتماء الى الاجسام والشخصيات . ولتأكد بها ارتباطاتها بالتجارب الماضية والمعاشة . وتبدو رتبتها في المجال الخطابي واضحة ، وطبيعية لكونها تشير الى توزيع إرتباطي أيضا خاص : تتحدد نوعيته بصفة متفاوتة ، ومحققا بذلك الانتماء صفته الانتقالية من أقصى حد الى العلاقة "الامتثالية" كالأبوية ، للوصول الى مايمكن تسميته "باليتمية الرمزية" وهيئة الانساق القرابية المعروفة ، ماعدى الدموي منها ، للتعبير بها عن الرابطة التي تشد الجماعة العرقية الواحدة بشخصيتها ، او حدثها التاريخي من دون أن تمزج بين اجهزتها التصورية والايديو - دينية .

---

(1) - نقصد من أقصى حد : المعيار الانتمائي : سيدي
- نقصد من العلاقة الامتثالية المعيار الأبوي بابا/ بويا/ .
- نقصد من اليتمية الرمزية المعيار الانتقالي : ماعندي والي .

لذلك تمثل هذه المعايير الانتمائية في المقطوعات الخطابية المرحلة الانتقالية التي تعرفها الجماعات كاحساس للمرور وبلورة صفة الترابط والوحدة مع الدون الخارقة أو المطلقة وتحقيق التحاور معهما سواء لاستعادة القيم الحقيقية والبناء التاريخي والثقافي ، أم لاسترجاع الذات نفسها حينما يشعر بأنها مقهورة .

نتيجة لذلك تختلف أشكال المقطوعات ، باختلاف العلاقات التي تقرها لها ، وبالصور الرمزية ، ولا تعني شيئا آخر ، واعتقد أن هذه العلاقات الانتمائية ، ومعاييرها في حد ذاتها تشكل الجانب المسيطر والمهيمن في البنيات الاجتماعية ، ومبدأ لسيرورتها .

نستخلص من هذه الرؤية للجسم الخطابي ، أن الحنين كناتج ذاتي ، أو كعامل نفسي ، قد يهمنا لفترة معتبرة ، ربما لكونه الموفر لمعطيات تبدو ، بعيدة عن الملاحظة الموضوعية .
الواقع ان هذه الموضوعية ليست بعيدة ، وانما مؤسورة بالذاتية وتسيطر عليهما الى حد تصور هذه الذاتية ، كبناء فوقي .
أما الموضوعية التي تميز الحالات الشعرية كمضامين داخلية معايشة تجريبيا ، فهي مترجمة كبناء تحتي ، وقاعدي ، وما يعيز العلاقة الجدلية الموجودة بينهما في ذات الوقت هو التصور الذي تحمله الجماعات العرقية ، وبالتالي محاولتها التركيبية لتاريخها وثقافتها كطريقة تسترجع بها كلماتها وصورها الرمزية ، وشخصيتها الفعلية وكذلك عن طريق التحديدات لمختلف الاحساسات عند التقاء الجماعات لتجديد واعطاء وجه الاستمرارية لهذا الاحساس ، مادام مفكرا فيه قبل أن يكون تصورا جامدا ومجردا .

ولا يسعنا الا تقديم بعض النماذج التي تبين هذه الصور العلائقية والترابطية الرمزية وتخصيص امتلاكها لأغراض السياق التاريخي والثقافي .

ـ أي زين أسيادي جانقاري ماما	أيي يالا جانقاري ماما (ترديد)
ـ أي لقتلو بابا حمو صلوا نبنا	أيي لاتنساو بابا حمو ..
ـ ما عندي والي يا ابراهيما	ضيف الله بويا ابراهيما ..

ودائما في اطار البحث عن ثقل احد القسمين المكملين " للجذبة " فان المواضيع الشعرية تحضى بقسط هام ومعتبر من الوظيفية - ليس بالمعنى المذهبي أيضا - وانما كونها تترجم البنية الايمائية واليدوية التي تتضمنها " الجذبة " ، وكذلك لكونها تعطي المدلول الفعلي خلال سيرورتها .

وبذلك يسعى الخطاب في "الديوان" الى اخراج "الجذاب" بنوعيه من ذات جسمه للتعبير وتجسيد المواضيع الخطابية فتجعله أكثر فاعلية وأكثر نشاطا . فهو يضيف الكثير ، للدلالة عن الهوية الفردية والجماعية تاريخيا ، وثقافيا .

لذلك : " فان الخطاب يوضح الفعل أو الحركة الايمائية وهذه الاخيرة تعطي له قيمته الملموسة " .(4)

وبهذا نميز الخطاب والمواضيع الشعرية في "الديوان" ، بأنها صوت الوعي الجماعي ، والعبارة التي ترغب الجماعات تقديمها في هذه المناسبات ، أو انعكاسا لتجارب ملموسة .

وهنا تكمن ارادتنا في تحليل المحتوى الضمني لهذه الخطابات والمغزى الذي يحمله هذا الجسم ؟ والكيفية التي يرد فيها ؟ ...

- البـ[illegible]راج : كشعارات الجماعات العرقية :

اذا أخذت منا البنيات المورفولوجية لهذا الجسم الخطابي كل طاقاتنا ، فهذا ليس بغرض تخميني فحسب ، بل لنصب مشهد معقد متمتع به الخطابات الشعرية ، اذ يشكل هذا التعقيد في حد ذاته الارضية التي تقوم عليها الظواهر الضمنية للمواضيع ، ولهذا كان التزامنا ، بوضع هذه المواضيع الشعرية في نطاق سياقها التاريخي ، والاجتماعي والاقتصادي ، والتصوري ضروريا للدلالة عن قطيعة ابستيمولوجية بينها وبين البقايا والرواسب الثقافية التي تحملها عبر الزمان ، والمكان ، أو للتمييز بين موضوعية المواضيع الشعرية ، كميدان قابل الخضوع للعقلانية والدقة والذاتية التي تعبر عنها داخل هذه الرواسب الثقافية الضمنية ، ولهذا فان دور الخطاب ، يكمن في التعبير على الحالات المعنوية العميقة ، أو ما نقصد به في الحديث عن الذاتية .

1)C.Maurice BAWRA:Chants et poésie de peuples primitifs Ed:Payot .Paris-1966.P.39

لأن هذه الوسمة ، او النقطة ، لا تعكس حالة ستاتيكية تعوّض بها المضامين الشعرية ، وانما بالعكس ، فهي بديناميكيتها وحيويتها تجعلها او تأهلها الى أن تعود حاجة اجتماعية ودينية اثناء قيام ممارسة " الديوان " ، وضرورية كوقفة سوسيو - دينية

وكاستنتاج قبلي اذن فانه اذا كانت هذه الحالات الشعرية او الشعارات - حية ، فلانها وسيلة التعبير اولا وتحمل رمزية حيّة تميز بها وجهها العام ، واخيرا ؛ لكونها انعكاس الشروط الاجتماعية والاقتصادية والدينية التي أنتجت فيها كما جاء على حد تعبير - موريس بوارا ؛ (1966)(1) وفي هذه المجهرية الغنية استقام اختيار تحليلنا وتصوّرنا لهذه الذاتية والديناميكية التي تتميز بها الحالات الشعرية . ولغشلها ، استطعنا أن نقسم هذه الشعارات التي صنفين ؛ أولهما شعارات حيوية(+) والثانية شعارات الألوهية التي تحتويها ضمنيا ... اذ تعكس مضامين الاولى انواعا من الانماط الحياتية ، والحيوية أو الفعالة في حين تبقى الثانية كعوامل محرّكة لهذه الانماط المعيشية والحياتية ، تمثلها شخصيات أو قوى عالية فاقت التصورات الذهنية فصارت مقدسة . أو تمثلها اخيرا حوادث فعلية و تاريخية ، فصارت هي الاخرى معتز بها مبدئيا (سيدي بلال) . فان كان تصنيف الحالات الشعرية كشعارات حيوية هو انعكاس لشروط اجتماعية ، واقتصادية ، فهذا لا يعني تسخير القدرات البشرية (الجماعات العرقية) للتأثير على الطبيعة واستخراج خيراتها فحسب بل نضيف الى هذا الانعكاس الذي يتحدث عنه " مورسي بوآرا " تأسيس و تكوين انماط علاقية مطابقة لهذه " الاشكال الاسلوبية ، بحيث تحددها مجموعة اصطلاحية ، كطبيعة النشاط "البضاعة " تراكم البضاعة ، " التبادل " القيمة التبادلية ، ولتوضيح هذه الوجهة التصورية ؛ نرجع قليلا الى تلك التشكيلات القبائلية التي كانت تميز الواحدة عن الاخرى بنشاطها الاقتصادي ، وطرق الاتصال فيما بينهما لقيام التبادل .

---

1)C.Maurice BAWRA .Ibid Pg.12.

(+) - " البراج " كشعارات ؛ لفظة مستعارة عن ؛ SEYDOU CHRISTIANE:
"La devisedans la culture peuls .In langage et culture Africaines.De Genevieve Calame Griaule.
Ed-F.MASPERO .Paris 1977.Pg.187.

فالصيد والصيد البحري ، والزراعة ، والتنقيل من ضفة نهر الى آخر (...) لا نعتبرها في سيرورتها فحسب – وان كانت هذه التجهيزات ، ماتزال عالقة بالمضامين الخطابية – بل انما في تلبيتها للحاجات الاجتماعية الضرورية من مواد وبضاعات قابلة للاستهلاك المحلي والتبادل بها حين الاكتفاء متابل بضاعة اخرى .

الشيء الذي يعطي لهذه البضاعة ، طابعا خاصا تتحول خلاله من بضاعة الى وحدات قياسية للتفريق بين قيمة مادة واخرى ، لتصبح بذلك العلاقة بين القيمتين ونوعيتها هي علاقة قيم ، بين الطرفين المتبادلين ، وعلاقة قيم بين البضاعتين ، وخير دليل على هذا مثال مادتي " الفول " ، او " الملح " التي اكتسبت قيمة خاصة سواء داخل بنياتها الاجتماعية او خارجها الى حد اعتبارها كقيمة ، او وحدة قياسية تبادلية بينهما ، وبين الانسان .

ومنه فان ماتحتفظ به الجماعات العرقية ، ويربط بعضها لبعض ليست اجراءات الصيد ، كالتمويه ، باستعمال الرماد رمزيا وكماسالة تقنية يزخرون بها ، ولا على ماكان يوفره نهر النيجر بالنسبة " لحوصا " وغيرهما ، وانما للايمان بالعلاقات الاجتماعية التي تخلقها هذه الاشكال المعيشية ، واشكال الاساليب الانتاجية السائدة داخل التشكيلة الواحدة ، او بين التشكيلات المتباينة ، وانواع القيم والمعايير التي كانت تنتج عنها (١)

عندئذ ، كل مايمكن ان تقدمه لنا الشعارات الحيوية اذن ، انها تتجاوز الافكار العامة لهذه الانماط المعيشية ، وانها لا تقتصر على الجزيئات ، والرواسب التي تكونها ، بل انه حين جمعها تعطي لنا كتلة تقنية تخدم الخطاب الذي يعبر عنها ، لان الرماح على سبيل المثال والقباقات كتقنيات صورية في " الجذبة " ليست كافية لوضع بصمات النشاط الاقتصادي الواحد ، ولو لم يكن هناك خطاب بوحداته الحسية والفنية التي تصنع لنا العلاقة الكاملة والبناء الضمني ، الذي تحمله الجالات الشعرية الحيوية .

---

1)GODELIER.Maurice:"Horizon,trajets marxistes en Anthropologie".Nouvelle edition-II.Coll-Maspero. Paris.1977.Pg.229.

- مـــــارو -

اى اى اى ، اى ياشهد لااله الا الله محمد رسول الله

ياواى ياواى ايا اى اشهد الا الا ،الا الله مارو

ايا ،اى ،اى اى ياشهد لاالا ،الا الله مـــــارو

ياولى ،ياواى ايا اشهد الا الا ،الا الله مـــارو

ايا ،اى ،اى ،اى ياشهد لاالا ،الا الله مـــارو

ياواى ياواى ايا اشهد الا الا ،الا الله مارو .

صلوا ندى يامورنا اشهد الا الا ،الله مـــارو

ياواى ياواى ،ايا اشهد الا الا ،الله مـــارو .

- هي مقطوعة تستحضرهـــا اما عند جمع محصول الارز (مارو) او زراعته .

وانطلاقا من هذا يتضح ، انه اذا كان المحور الاقتصادي كواقع اجتماعي ، يمثل وجهنا ، غير منفصل عن الوحدات الخطابية فهذا الكونه مجموعة فعالة وحيوية ايجابيا على الوقائع الاجتماعية التي تندرج ضمنها عناصر أساسية ، كالغابة ـ الانهار الارض ـ كمصادر وميادين معيشية ، تستحق التقديس ، وتشريفها سواء لمضاعفة انتاجها ، وخيراتها ، أو لتقوية وجود القريبات ، وأبعاد العراقيل التي بامكانها أن تحتضن قيام النشاط الاقتصادي وخصوصا القوى الشريرة .

فليس المهم اذن ، اتخاذ النشاطات الاقتصادية ، كتأثيرات ايجابية على الوقائع الطبيعية ، فحسب ، بل الاكثر من ذلك انتاجها لعلاقات اجتماعية تعمل على مستوى الرموز والبناءات التصورية للافراد الى حد اعتبارها أجزاء داخلية وضمنية (1) ، مادامت هذه الوقائع او الانماط المعيشية تقوم أساسا على ماتوفره من عناصر أساسية (أشجار ، زرع ، نبات ، حيوان ، سماء ...) ، وتعكس بذلك علاقاتها بالنشاط الاقتصادي .
اذ تصبح علاقة الجماعات العرقية بالانماط المعيشية كلية ، كما يعبر عنها (**موريس** قودولي) كشخصية موجودة في كل مكان ، وقادرة على كل شيء (2) ، بحيث تحررها وتنجز لها خدمات ضرورية ، وتوسع لها مجالاتها .

هذا الاجراء الاخير ، وهذا الانفتاح ، ليس طبيعيا معترفا به من طرف الجماعات المجاورة ، وقد لايعد بذلك انعكاسا لتطور سابقتها أو نموها . بل قد يمكن أن يكون له رد فعل ما ، أو موقف سلبي اتجاهه ، ليطرح علينا قضية جديدة تندرج محاورها ضمن اهتمامات ميادين السياسة ، لتاخذ بذلك أشكال الصراعات والاعتداءات المجالية مابين القبائل أو الامبراطوريات (3) حيزا واسعا في الشعارات ومنزلة فنية ، وتصورية متينة ، تترجم فيها علاقات القوة .

---

(1) Ibid .Pg.232.

(2)Ibid .Pg.233.

(3)Histoire Générale de l'Afrique Noire :"La Dislocation des grands Empires ":Colle.dirigée par : Ibrahima BabaKAKE:& Elikia M'BOKOLO .Produite par : DAN-FRANK .Paris VOL:03 Pg.51.

تخطر فيها الجماعات المغلوبة من مهاجرة أراضيها شمال مقاطعة " صونغاي " وصراعاتها المتتالية مع " المغاربة " - أو هجرة أهالي بـرنو ، وقـورما " ، لتدخلات أمبراطوريات خوصـا " وكتيسينا . أو تلك الصور العدائية التي تكنها بعض الجماعات العرقية لجماعات الرقيبات السواحل (...) ، لمساهمتهم في تشجيع تجارة العبيد وتوسيع لخطوطها نظرا للا متيازات التي كانوا يتمتعون بها (كاللغة ، والتجربة ، في الاستعانة بالطرق ...) ، فكانت بذلك البدايات الأولى لعدم المساواة الاقتصادية والسياسية في داخل هذه البنيات الاجتماعية .

عندئـذ يظهر بشكل واضح أن حيوية الشعارات ، أو الحالات الشعرية في "الديوان" ، تـقوم أساسـا على انماط البيانات الواقعية التي تقدمها ، وتوفرهـا ، والتي تفسر ، وتحدد سلوكات الأفـراد والجماعات ظرفيا ، وفي أوقات موافقة لطبيعة ، أو درجة تطور ، أو تحول التشكيلات الجماعية ، لتصبح بذلك هذه الحالات الأزمية كما يعبر عنها : بالباراوادرا ووقو : مصدر انتاج شعري ومغذية لشروطها (1) .

ونتيجة لهذا كله ، فان ماتحتفظ به الجماعات العرقية ، من خلال تكرارها لمناسبات استحضار الخطابات ، هو ذلك العمل الباهر السلفي ، أو الماضي ، أو الجو العلائقي بتناقضاته وحركيته المباشرة ، والغير المباشرة .
والى جانب هذا الاتجاه الديناميكي للشعارات ، والحالات الشعرية تتدخل ما أسميناه : بالشعارات الألوهية : لتسطير ، وتمتلك لصالحها المجال الخطابي بكليته ، والذي تصور فيه الازدواجية النموذجية لنسقيين دينيين ، أو بالاحرى ، نوعين من التمثيل المسرحي تلعب في النوع المطلق ، شخصيات حقيقية ، دورها الاجتماعي ، أما في النوع الثاني ، والنسبي ، فهي شخصيات سلفية .

---

1)Albert OUADRAOGO:"La chanson Traditionnelle ou lorsque la circonstance est source de poesie".
In colloque international sur l'orialité Africaine:C.N.E.H. Alger 12.15.Mars 1989.

(1) ـ الشخصيات الحقيقية :

تحضى الشخصيات الحقيقية في المجال الخطابي ،وفي ممارسة " الديوان" عامة ، بمكانة عالية سواء كفاعلة أحداث تاريخية على الصعيد الاجتماعي ، أو لأدوارها وحكمتها فرديا وبالتالي لطبيعتها الامتثالية (1) التي عمت بها المراحل التاريخية المتتالية ، والتي عرفتها الجماعات العرقية أيضا وفق الطابع الانتشاري ، والعالمي الذي جاءت به ، وعلى أساس تجارب مطلقة ، وحقيقية بالنسبة للنسق المطلق (الاسلام) وكيف استطاعت بذلك هذه الشخصيات أن تصنع التاريخ لتبقى عالقة في الاذهان ، وتتنقلها الأجيال فيما بينها ، وتحفظها في أشكال غنائية ، وكوسيلة اتصالية في نهاية المطاف ، اذ نجدها في الخطاب الديني مستصاغة في قالب تذكر لسيرتها ومن جهة أخرى كطريقة تبرير النموذجية النسقية ، والآمن لا يعرف قصص الانبياء ، والرسل ، وخاتمها ، والصحابة المقربين . والممثلة داخل سياق هذه الشعارات ، كشخصيات دفاعية ، وكمخيرة للانساق القديمة ، لترقى للوجه المقابل ، والظاهري للقداسة ، والازدواجية النموذجية . وتترك المجال الخلفي ، والظهري للشخصيات السلفية

عند ئذ تبدو الشخصيات الحقيقية في الديوان ، وفي المجالات الشعرية كقوى إحداثية ، أو وقائعية تعتزلها الجماعات العرقية لأدوارها الاجتماعية ، وهي بذلك تمثل الوجه الخصب لتنفيذ الوساطة لوضعيتها بالمقارنة لوضعية الأفراد ، والقوة المطلقة (الله) .

هنا نكون أمام وضع تبرز فيه الشخصيات الحقيقية و الامتثالية ، كمحركات ، وعناصر لها القدرة على متابعة مهمتها في التأثير على الوقائع الموضوعية الجديدة ، والتي حتى ولو تغير محتواها ، ولم تعد متعلقة بالانهار ، والغابة ، والأرض . .)

---

1)Louis GARDET :"Les hommes de l'Islam" :Librairie Hachette. Paris.1977.Pg.72

فان تدخلها الرمزي على الوقائع الموضوعية "الجديدة" يقوم اساسا على التضرع بها ،كشخصيات و سجلية لها من المنزلة مايؤهلها لدرجات " الألوهية" .

ومنه ، اذا كانت تتوسط الطرفين ، فهذا يعني ان الجماعات الحرقية تخفي مجموعة من المواضيع ، أو الحوادث التي فرضت نفسها ، في مراحل تاريخية وبنيات اجتماعية معينة ، تستذكرها وتعيد بناءها ، ضمن هذه الحالات الشعرية ، وتحي فيها الوظيفة الانقلابية للمؤسسات و الممارسات ، والاعتقادات (....) السابقة ، ولدينا من الامثلة الشعرية لهذا الاسترجاع التاريخي والوظيفي ، والاحداثي ، الذي لعبته الشخصيات الحقيقية ، مايجعلها ضرورية لممارسة " الديوان " ، من جهة ، وكخطاب سوي ، يسمح عمليات تحقيق التقديس ،وتنفيذ الوساطة .

مــــولاى ابراهيمـــــــا

ضيف الله بويا ابراهيما وعد الله بويا ابراهيما ضيف الله بويا ابراهيما وعد الله بويا ابراهيما
وين اسيادى ابراهيما وعد الله بويا ابراهيما ضيف الله بويا ابراهيما وعد الله بويا ابراهيما
نمشي ونولي يا ابراهيما وعد الله بويا ابراهيما ضيف الله بويا ابراهيما وعد الله بويا ابراهيما
ماعندى والي ابراهيما ضيف الله بويا ابراهيما ضيف الله مولاى ابراهيما وعد الله مولاى ابراهيما
الواحد ربي مولاى ابراهيما ضيف الله مولاى ابراهيما ضيف الله مولاى ابراهيما وعد الله مولاى ابراهي
وعد الله مولاى ابراهيما ضيف الله مولاى ابراهيما ضيف الله مولاى ابراهيما وعد الله مولاى ابراهيم
يا رجال الله سيدى ابراهيما ضيف الله مولاى ابراهيما ضيف الله مولاى ابراهيما وعد الله مولاى ابراه
يا رجال الله سيدى ابراهيما وعد الله مولاى ابراهيما ضيف الله مولاى ابراهيما وعد الله مولاى ابراهيما
جيتا نزورك يا ابراهيما وعد الله مولاى ابراهيما ضيف الله مولاى ابراهيما وعد الله مولاى ابراهي
مول الخداما يا ابراهيما وعد الله مولاى ابراهيما ضيف الله سيدى ابراهيما وعد الله مولاى ابراه
مول الديوان يا ابراهيما وعد الله سيدى ابراهيما ضيف الله سيدى ابراهيما وعد الله مولاى ابراه
يَجبرْ أُودَاوِي يا ابراهيما وعد الله سيدى ابراهيما ضيف الله مولاى ابراهيما وعد الله مولاى ابراهي

يا مولاى ابراهميا مولاى ابراهيمـــــــا
سيدى ابراهيما مولاى ابراهيمـــــــا
بويا ابراهيمـــا مولاى ابراهيمـــــــا
مولاى ابراهيما مولاى ابراهيمـــــــا
سيدى ابراهيما مولاى ابراهيمـــــــا

ـجـــالاى موســـى البحرى

اى جالي ــ اى جالي ياجالي
اى جالي ..اى ..جالي ــ اىجالي ..

على موسى ،اى جالي ــ ياجالي
اى جالي .. اى ـ. جالي ــ ياجالي

موسى البحرى ،اى جالي ياجالي
اى جالي .. اى .. جالي يـاجالي ..

اى جالي ...اى جالي .. ياجالي
باجالي .. اى.. جالي ــ ياجالي

ياجنقرى موسى ،اى جالي ياجالي
ياجالى .. اى جالـي ــ ياجلـي

ياحبيب الله جالي اى جالـــي
ياجالي .. اى جالـي ـياجـالي

نغضب على موسى اى جالي ــ ياجلي .
اى ياجالي اى .. جالي ... ياجلـي

اى يالاى اى ياجالــي ياجالـــي
اى ياجالي ــ اى جالي ... ياجالي ..

يالبحرى اى جالي ياجالـــــــي
ياجالي ..اى جالي ... ياجلي ..

بوبحرى موسى ياجانـي اى جانـــي
اى جالي اى .. جالي ..اى ياجالي ..

ـ ريمـــاياريمـــا! ـ

وينا بولالي ناى نابولالي ضيف الله وينابولالـــي .

ونيابولالي ناى نابولالي ضيف الله، وينابولالـــي .

ونيابولي حمامة اى نابولالي ضيف الله ، ونيابولالي .

ونيابولالي ناى نابولالي ،ضيف الله وينابولالي .

وينابولالي ، وين اولادو وينابولالي ضيف الله وينابولالي .

وينابولالي ناى نابولالي اى نابولالي ضيفالله وينابولالي

وينابولالي رسول الله ضيف الله وينابولالي

وينابولالي اى نابولالي ضيف الله وينابولالي .

- سيدي علي -

آي ياسيدي علي مانيشاور … آي ياسيدي علي مانشور
آي يامول البرهان ياسيدي علي مانشاور … آي ياسيدي علي مانشاور
آي يامول الديوان ياسيدي علي مانشاور … آي ياسيدي علي مانشاور
آي ياسيدي علي مرحبا مانيشاور … آي ياسيد علي مانيشاور
يا ى يان علي ماقوي علي ماور … آي ياسيدي علي مانيشاور
ياي يان علي مادوي مانيشاور … آي ياسيدي علي مانيشاور
يامول السيف ياسيدي علي مانيشاور … ياسيدي علي مانيشاور
يالسيف المسلول ياسيدي علي مانشاور … ياسيد علي مانيشاور
فاطمة بنتو الرسول مانيشاو … ياسيدي علي مانيشاور
يارسول الله سيدي علي مانيشاور … يان سيدي علي مانيشاور

واى بانيا ،سيد الشفا بانيا سيد الشنا بانيا

واى بانيا ، سيدى الشنا ـ بانيا سيد الشفا بانيا

واى بانيا ، سيد الشنا بانيا سيدى الشنا بانيا

واى بانيا ، سيد الشنا بانيا سيد الشنا بانيا

واى بانيا سماوية ، بانيا سيد الشنا بانيا

واى بانيا سيد الشنا ،بانيا سيدالشنا بانيا .

واى بانيا زرق السما بانيا ،زرق السماء بانيا

واى بانيا سيد الشنا بانيا سيد الشنا بانيا

واى بانيا ، زرق السما بانيا ، زرق السما بانيا

واى بانيا ،سيد الشنا بانيا ،سيد الشنا بانيا .

الشخصيات السلفية:

من بين الصور التي جلبت انتباهنا في المجال الخطابي لممارسة "الديوان" ، هو اتجاه "البراج" مباشرة الى الفكرة العامة التي تكونها ، و كأنها في غنى عن الأشكال المجازية و لا حاجة لها بالاستعارات و التفاصيل أو حتى التعمق في الحوادث المركبة لها .
بل تكتفي بالنظرة الشاملة للعناصر المتسلسلة مهما كانت صيغة الموضوع الخطابي ، و اذا ما تساءلنا عنما تمثله هذه الافكار العامة في كل هذه المعطيات ، لوجدنا أن المكونة الرئيسية لهذه الأفكار العامة هي هذه الشخصيات السلفية التي توجد ككيانات خلفية بالنسبة للشخصيات الحقيقية و المبررة لها في شعارات الألوهية .

بحيث تبين وضعيتها ضمن الحالات الشعرية ، تأثيراتها على الوقائع الاجتماعية الموضوعية و بصورة كلية على الوجود المادي و المعنوي ، اذ يعد تخليدها و الاحتفال لها و احياء طبيعتها الرمزية بمثابة تشريف لها و لعملها الذي يفوق تصورات المجموعات .

هذا على الصعيد الاجتماعي ، أما كاتجاه اعتقادي فهي ترقى الى درجة القداسة ، باعتبارها أساس وجود الأسلاف و التي تقدم التفسيرات للظروف و الشروط العويصة ، وهي بذلك تمثل احدى الركائز التي قامت عليها الشخصية العرقية و المحددة للتنشئة الدينية فرديا و جماعيا ومركز المراحل التاريخية القديمة . (1)

و تغطي حصتها من السلسلة الخطابية أكبر قسم ، دلالة عن أصالتها و أولويتها بالمقارنة مع النسق الكوني الجديد ، الذي أعطى لها شرعية و مبررا قويا .

---

(1) Mbuyamba Lupwishi:"Sensibilité musicale,et spiritualité africaine".in;Art Religieux Africain. vol. 16.N°.31.1982.Pg.172.

هذا الارتباط بالشخصيات السلفية أعطى ميزة خاصة لوجه الجسم الخطابي و شد انتباهنا مدة معتبرة لفهم وجودها كبنيات أساسية تخدم وظيفيا الأسطورة . فهي هنا تشكل تاريخ أفعال و تأثيرات الذوات الخارقة ، و بالتالي لغة ضمنية في الوحدات الأسطورية .(1)

تبعا لهذا المنطق يصبح " بوري "كقوة خارقة،له موقعه في النسق التصوري "للديوان" ، هو نفس "بوري" الذي يمثل أحد الطقوس و الاعتقادات الأولية التي برّرت به جماعة (حوصا) وجودها (+) و هذه المقطوعة الغنائية المكتوبة توّضح ذلك :

(1) C.Levi strausse: Anthropologie structurale .Ed.Plon .Paris. 1958.Pg.

(+) ـ قد يكون مهمّا جدا و مجديا الاحتفاظ بالدراسة التي قامت بها أ. جاكلين مونفوقا .ن. حول طقوس "بوري" و التصنيف للآلهات المعتمد من طرف مجتمع (حوصا) ، و اعتبارها على المدى البعيد أو المتوسط كأرضيات لعمل مقارن يبيّن لنا تناقضات المقدس و وجود الشخصيات اللاهوتية كبنيّات و وحدات أساسية في الأسطورة .

ـ بـــوري يـــانـدابـــو ـ

آي سيدنـا مانـــا آندابـوا	بـوري بـوري مـانا آتـدابـو
آي شـاري كوريامـانا آندابو	بـوري بـوري مـانا آتـدابـــو
آي ياسيـد يامانـا آتـدابو	بـوريابـــوري مـانا آتـدابـــو
و يـن أسيـادي مـانا آندابو	بـوريابـوري مانـا آتـــدابـــو
مـولا الديوان مانا آندابـــو	بـوريا بـوري مانــا آتـدابـــو
آي شـاري كـوريا ماناآندابو	بـوريا بـوري مانـــا آتـدابـــو
آي رجـال الله مانـا آندابو	بـوريا بـوري مانـا آتـــدابـــو
آي داوي حالي مانـا آندابو	بـوريا بـوري مـانا آتـــدابـــو
آي وين خوتـي مانـا آندابو	بـوريا بـوري مـانا آتـدابـــو
آي ويـن سياماي مانا آندابو	بوريا بـوري مـانـا انـدابـــو
آي داوي حالـي مانا اندابو	بوريـا بوري مـانا آتـــدابـــو
آي يرحـــم بويا مانا آندابـو	بـوريا بـوري مانـا آتـــدابـــو

آبـوريا آندابـــو	آبـوريا آتـــدابـــو
آسيدي انـدابـــو	آبـوريا آندابـــو
آسيـدي آندابـــو	آبـوريا آندابـــو
آبـوريا اندابـــو	آبوريـــا آندابـــو

ـ نعتقد كثيرا ، بوجود تشابه و صحة لافتراضنـــا المتعلق بالقوة الرمزية "بـوري" و تظاهره كـالاه منظـم لمجتمع حـــوصا . ارجع الى :

Jacqueline.Monfouga.N:Ambivalence et culte de possession

Contribution à l'étude du Bori.HAUSA.

Ed.Anthropos-Paris.1972

ـ جـــانقـــاري مـامـــا ـ

آي يـارا جانقـاري مـامـــا
آي يـارا جانقـري مامـــــا
آي ويـن سيادي جانقـري مـا
آي شـاع شع نورو جانقري مـا
آي الصلاة النبي جانقـري مـا
لا اله الا الله جانقـــري ماما
آي ويـن حبابي جانقـري مـــا
آي الصلاة النبي جانقري مـــا

آي يـارا جانقـــري مامـــا
آي يـاراجانقـــري مامــــا
آي يـاراجانقـــري مامـــا
آي يـارا جانقـــري مامـــا
آي يـارا جانقـــري مامـــا
آي يـارا جانقـــري مامـــا
آي يـارا جانقـــري مامـــا
آي يـارا جانقـــري مامـــا

آيـارا جانقـري مـــا مـــــا
آيـارا جانقـــري مـا مـــــا
آيـارا جانقـــري مـا مـــــا

آيـارا جانقـــــري مامـــا
آيـارا جانقـــــري مامـــا
آيـارا جانقـــــري مامـــا

ـ فـي هذه المقطوعة أيضا ، تلتقـــي القوة الرمزية المثلة في "جانقاري ماما" بالاله "جانقـــري مريــــاما" و انّ كان هناك تسرّب في الخطاب . ارجع الى :

Jacqueline.Monfouga.N. Ibid.Pg.359.

و من بين الشخصيات السلفية ، و التي كما حددنا مرتبتها كآلهات في " البراج " و شعارات " الديوان " : —

- جمانقرو الحاج باحوص — يقسم القمرة و النجوم على الملائكة
- جوا امبريكا امبريكا — خادم تغزن لسيدنا موس
- لالا ميمونة سلطان قناوى — ميمونة ملكة غينيا
- جيبارو سركي باي تاما
- مكيري منقدبا
- مكيري أوباناني
- بوبو مقجي جمركي
- نقري نقري جاطو

و هي الشخصيات التي تعطي القيمة الفعلية للأسطورة في " الديوان " نظرا لكيفيات تشخيصها و بعدها الديني المروع ، و نأسف من جهة أخرى لعدم تمكننا تحليل محتوى نصوصها الكاملة لصعوبة ترجمتها .

أما الوجه الثاني الذي جاءت فيه الارتباطات بالشخصيات السلفية و الرمزية ، فيتمثل في تشابه أسماء هذه القوى بأسماء مقاطعات جغرافية . تستحضرها الجماعات العرقية لتمجيد و تخليد نزعتها " القبوطنية " — ارجع الى النص — و هذا لنزلتها الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية كامبراطوريات أو بدايات قيام حضارات .

— ارجع الى النصوص : — ... 127 ...

صيو بنبـــــــــــر

صيو ياصيو بنبرا صيــو ، صيو ياسيدى بنبرا

صيو ياصيو ، صيوبنبرا صيو ، صيو ياسيدى بنبرا

صيو ياصيو ، صيو بلما صيو ، صيو ياسيدى بنبرا

صيو ياصيو صيو بنبرا صيو ياسيدى بنبـــــــــرا

صيو ، ياصيو ، صيو موسى صيو بلما صيو بلمــــا

صيو ،ياصيو صيو بنبرا صيو ، صيو ياسيدى بنبـــرا

صيو بلما صيو بلما — صيو بنبرا صيو بنبرا

صيو بنبرا صيو بنبرا — صيو بنبرا ، صيو بنبرا

صيو بنبرا صيو بنبرا — صيو بنبرا صيو بنبرا

— يبدو ان هذه المقطوعة تختلف في استحضارها من منطقة لاخرى . وفي كثير من الحالات : تكون متشابهة في المعنى الوظيفي لهذه المقطوعـــــــة (تيارت لايقال صيو : وانما يســـيّ ....)

افتراض منـــا بأنّ يكـــون اسم هـــذه القـــوى الرمـــزية ، هو نفس الاســـم الذي يطلـــق على مقاطعة — بنبـــرا —

بـــابـــا قـــورمـــا

اى بـــابا قـــرما	اى بابا قـورمـــا
اى بـــابا قـــورما	اى باب قـــورمـــا
اى بابـــا قورمـــا	اى بـــاب قورمـــا
اى سيدى قـــورمـــا	اى بـــابا قورمـــا
اى بابا قورمـــا	اى بابا قورمـــا
اى والي قورمـــا	اى بابـــا قورمـــا
اى سيدى قورمـــا	اى بابـــا قـــروما
اى البحرى قـــرومـــا	اى بـــابا قـــورما

اى بابا قورمـــا	اى بابا قـــورما
اى جيـــب المـــاء	اى بابا قـــورما
اى سيدى بسلمـــان	اى بابا قـــورمـــا
اى بابا قـــورما	اى بابا قـــورمـــا
اى والي بسلمـــان	اى بابا قورمـــا
اى بابا قـــورما	اى بابا قـــورمـــا

ـ مبـــدأ افتراضـــي واحـــد ، فيمـــا يخـــص التقـــاء اسم مقاطعة "قـــورما" باســـم قوى خارقة ثانويـــة ، تعـــد في سلم الاعتقادات بمثـــابة الاله !.

سرڤـــــــو

أي لا الاه الا الله يا سيادي سرڤو بليجي
أي لا الاه الا الله يا سيادي سرڤو بليجي
مـا عندي والي يا سيادي سرڤو بليجي
أي لا الاه الا الله يا سيادي سرڤو بليجي
سرڤـو بو مهـري يا سيادي سرڤو بليجـي
أي لا الاه الا الله يا سيادي سرڤو بليجي
سرڤـو بو سبسـي يا سيادي سرڤو بليجي
أي لا الاه الا الله يا سيادي سرڤو بليجي

أي يا ربي ، أي يا ربي دلالي سرڤو بليجي
أيي يا ربي ، أيي يا ربي دلالي سرڤو بليجي
أيي ڤناوي ، أيي ڤناوي دلالي سرڤو بليجي
أيي يا ربي ، أيي يا ربي دلالي سرڤو بليجي

أي دلالي سرڤـو بليجي
أي دلالي سرڤو بليجـي
أي دلالي سرڤـو بليجي
أي دلالي سرڤو بليجـي
أي دلالي سرڤو عيادة
أي دلالي سرڤو بليجـي
أي دلالي سرڤو سرڤو جـي
أ ي دلالي سرڤو بليجي

عندئـــذ ، لا تبـّرز وضعيـــة الشخصيـــات السلفيـــة في شعارات الألـــوهية في قمّـة الهـرم و مرجعـــية للجماعات العرقيـة فحسب بـــل أكـثر من ذلك ، فهي تعتبــر في مراحـــل قيـام "الديوان" شكلا للنحـــن التارخـــي ، الذي تنفجـر منـــه مستويـــات احساسيـــة: كعلاقـــة التحـــالفـات ، الانتماءات ، .. أو تطلعـــا لحالات الاستكشـــاف الذاتـــي و الجمـــاعي .

مـــن الواضح اذن ، أنّ هدفنـــا من دراســـة الصنف الموسيقـــي في " الديوان" هو استنبـــاط معنـــويّتها التي هـــي رمـــوز تربـط استمرارية المكـــانة العرقيـــة بالأسطـــورة ، و هي العلاقة التي يلخصهـــا لنـــا ، جيبار روجـــي : " في سريـــة الموسيقـــى وقدرتها على ايقاظ المحطـــات النفسيـــة و الثقافيـــة و التاريخية و الامتثـــال لقوتهـــا" (1) التي توصـــل الوعـــي العرقـــي بتصوراتـــه الانتمائية (سيدي بلال) وتمنـــحه امكـــانية تخيّـــل المحـــاور الأنثـــروبولوجية في الممارسة .

ففـــي علاقـــة الموسيقـــى بالوحـــدات الأسطـــورية المكـــوّنة " للبـراج" شكـــلا و مضمونـــا ، تتجـــلي الرغـــابات و الاعتبارات التي تخفيهـــا الذاكـــرة العرقيـــة خلال قطـــع مسافة الزمـــن المقدس ، كمـــــا ينتظـــر منهـــا تحقيـــق نمط حياة الأســـلاف الذي هو نمط دينـــي . و هـــذا معنـــاه أنّ ممارســـة " ديـــوان سيدي بـــلال" قادرة علـــى تلبيـــة الخلفيـــات الانسانيـــة كنســـق دينـــي ، و لكـــنّ هل هذه الخلفيـــات و المواقف الكنـــودة ، قادرة هـــي على الانخـــراط فـــي الممـــارسة الدينيـــة ، مستجيبـــة لاحتياجاتهـــا دون تكييفها لهـــا . ؟؟؟

هـــذا مـــا سوف نـــراه في الفصل اللاحـــق .

---

*1)Gilbert.ROUGET:"La musique et la transe":Esquise d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession.

Ed.Gallimard ,Paris .1980.Pg.18.

الفصل الثاني

سوسيولوجية التغيّر و التحوّل

الديني و الأسطوري

مقدمة موجـــزة:

كل ما سوف نقدمـه ونطرحه كاشكال أو افتراض يستلزم التحليل في هذا المبحث سيكون قائما على القراءة الاثنو - دينية التي سطرنا معالمهـا سابقا، أي انطلاقا من تقارب مفهـوم العبيد وازدواجية تصوره ، الى ادارة وتنظيم النسق التصوري على طريقة الاستلاف داخل الاطار الذي هو موءهل لتنفيذ التقديس مقتربين بذلك الى استخدام تقنيات النشوة وعواملها وهذا قصد التمكن من استنباط الدناميكية الثقافيـة ، والاليات الدينيـة " الجديدة " التي تساعد ممارسـة الديوان " على الاستقرار والاستمرار ، واكتشـاف نموذج نسقي او " نسق "مزدوج " متميز في هذه المرّة بالنسبية(١)

ولـن يتسنى انا التماس هذه الخلاصـة الا داخل عمليات تفاعـل مجتمع الديوان بموءسسات الشوافات او موءسسة الطالب ، بحيث الادوار فيها تبدو متبادلة "ظاهريا" ، ووظيفية توفر فيها ممارسة "الديوان" لموءسسات الشوافات "والطالب" كل مفاهيم الألوهية والقداسة وكل مفاتيح القدرات ، والنظريات التصوريـة وبالتالي فرصة لتجديد سيادتها الرمزيـة ، في حين أن مجتمع الديوان يستفيد فقط من مناسبات التكرار واحياء ظروف قيام الممارسة وابعادها الدينيـة .

من هذه الزاوية اذن ، توجّهت تحاليلنا الى الاجابة على سوال "تماما كان" في مجـال الدراسات التي تناولت الموءسسـات الدينيـة " والسحرية " أو الطاقوس بصفة عامة والمتمثـل في الكيفيات والاستراتيجيات التي تستخدمهـا موءسسات "الشوافات" "والطالب" لممارسـة وادارة الوساطة بين الأفراد والقوى الحقيقيـة ، أو الثانوية ، أو في قراءة مستقبـل الفعـل النسوية المتداولـة عليهـا لتخفيف عنهـا مـن كثافـة الازمـات التي تعرضـت العلاقة انتساءل بذلك ، عـن طبيعة العلاقـة الموجـودة والقائمـة بين مجتمع "الديوان " ومجتمع الشوافة وبالتالي الـى ماترمـز اليه هذه العلاقة ماديا وعلـى مستوى الصيغة فيهـا غالبيات الاشكاليات ، التي تبحث على مغزى اللجـوء الى موءسسـات الشوافة ، او الطالب ؟ والى جانب هذا نوضّـح كيف أن "فرقـة الديوان " يدعوى " اتصالها بموءسسات "الشوافة" أو "الطالب" تجد نفسها خاضعة لقواعد وأحكام التنظـيم " السحري " الـذي تنمنه موءسسات الشوافة ومن دون التزام أو شرط؟ وهل سيكون لهذا الخضوع بصمات تدهور واتلاف في" ممارسة الديوان "وعلى نسقها ؟ وما هي طبيعة انعكاسات تطبيق" الديوا اذا غيّرنا من هذه اللغة لنتحدث في هذه المرة عـن صورته وابعاده " جهويا " ، أي بدراسة المستويات المشكّلة للاسطورة الشاملـة في الديوان (سيدي بلال) في كل من" تيارت " فرندة " وسعيدة " .

---

(١) هذا اذا سلمنا وتقبلنا القيمـة الفردية لتاريخ موضـوع الديوان واسطورته الشاملة " سيد بلال " على انها تصورات مطلقة .

لهذا الغرض اذن قسمنا هذا البحث الى أقسام نتناول فيها قياس مدى اتصال ممارسة "الديوان" بممارسة " الشوافة " و " الطالب " أي بالعودة لأهم نقاط التماس الشكلية والضمنية التي تلتقي عندها كلا الممارستين ، ثم إختبار عامل تبادل الأدوار والوظائف التي تقدمها الواحدة للأخرى لتصبح مؤسسات الشوافة أو الطالب كمتغيرات تحمل دلالة لاستمرارية ممارسة "الديوان" ، استنادا الى دراسة حالة في (حي وادي قريش) و (الابيار) مع الاشارة لهيئات دينية أخرى تتمتع بنفس معطيات المؤسسة السحرية التي توفر الأرضيات المناسبة لاجراء " الديوان " (كحسين داي) (سو سطارة) ، (بوزريعة) (القبة) والتي تم اختيارها كنماذج لنوضح من خلالها نوعية هذا التأثير الذي أوجدته انسياق افرازات التردد على مؤسسات " الشوافات " و " الطالب " خلال أزمنة التخليد والزمان الوعدة ".

ونؤكد من جهة ثانية ، أن ارتباط مقومات اجراء الديوان والمكانة الفردية المقدمة له ضمن السياق الذي أنتج فيه تدرجه " طبيعيا " ، ضمن بنياته الإجتماعية وسيروراته الداخلية وينفرد بذلك عن وحدته الفلكلورية (*) محددا بذلك هويته وأهم المميزات التي تجعل " الديوان " قائما كنسق ديني " فاعل " ومستأثر مؤثرا لنفسه بفضل عامل المراقبة والتصحيح الداخليين لأعضائه ولنسقه التصوري نحو الاستمرارية والديمومة التي كادت أن تخرجه من " التهميش التاريخي ".

ولكن قبل الاجابة على هذه الافتراضات ، ينبغي ان نضع بعض الملاحظات حيز الاعتناء والاهتمام واستغلال هذه الفرصة لاخراجها الى السطح ، مادامت تعاني من كبت طال أمده .

تعود أهمية هذه الملاحظات إلى صعوبة ايجاد طرق ومسالك منهجية أو نظرية ، تتعلق بمواضيع الأنثروبولوجية الدينية ، والتي تعود هي الأخرى ، الى تبعثر محاولاتها في هذا الميدان وتوزيعها غير المتكافئ . على عكس الدراسات والبحوث في الفروع الاخرى للعلوم الاجتماعية ، وهذا مايوضح بكل بساطة أن الاتجاه نحو دراسة هذه الظواهر الدينية والممارسات التي تحمل تشابك الروحانيات بمجموع وحدات الثقافة المحلية ، هو في بداية ويستلزم في كل بحث جديد ، بناء بيان الموجودات او جرد تتغلغل فيه ما وصلت اليه المحاولات السابقة .

(*) فلكلور : لاتقصد التعريفات المتفق عليها ، وانما كطريقة مستلكة ومسخرة لكلما يتضمنه المفهوم من معارف ، وتصرفات ، وأفكار تخدم بعض المعايير التاسيسية ، او خدمات تأسيس . أنظر : مقدمة في الفلكلور : د . أحمد مرسي : دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة 1975 . ص . 34

لان القليل من هذه العروض قد لا يسمح " بالتعميم " كخطوة في البحث العلمي، ولبناء مصطلحات علمية ، كافية لتغطية تصور الآليات الدينية والتطورات المفاجئة، ومع ذلك ، فانه لجدير أن تعتز بهذا التفطن " الحديث " لهذه الممارسات أو الظاهرات لتعتبرها خطوة تساعدنا على إخراج هذه الظواهر من توقعتها ، ومن المحظورات ، لتكتسي طابع الاستفهام ، ولتشكيل ميدانا تحليليا للجوانب التاريخية ، أو فترات تقطعاتها وتناقضاتها ، أو التغيرات التي من الممكن أن تلحق بها .

ولعل تسجيل هذه النماذج من المذكرات ، قد يوضح لنا تاريخ الاهتمام بهذا الحقل الديني وطبيعة انشغالات اشكالاته . (1) الملخصة في الجدلية القائمة بين " المرأة " و " المقدس " ، أو المرأة كناقلة لتباينات النسق الاجتماعي و الخطاب الاجتماعي ، أو ما يسميه ملفورد . سبيرو ، " بالحاجة الاجتماعية " التي يعرفها : " بالاستجابة لنية تؤمن بفاعلية المؤسسة الدينية ، تصبح على إثرها نمطا سلوكيا كلما كانت محفزة بأمل تحقيقه " (. . . .) (2) و فينومينولوجية مؤسسات " الشوافات " كاطار للتمهين بالتقديس (الزيارة) التي تعتبر كطريقة للاتصال و تركيب الوساطة في حل " المشكلات و ضغوط " الخيال الاجتماعي " .

ففي الحقيقة تعد مبادرات " الطالبات " أرضيات ايجابية قائية ، استطاعت أن تبلغنا في حدودها عمليات تفاعل أو التقاء الوضعيات الغامضة لمركز المرأة كحبيسة مجتمعها و مؤسسة " الشوافة " التي هي جهاز علاجي تحاول من خلاله تجاوز هذه الاحساسات المرمزة .

فما أحوجنا الى هذه المحاولات التحليلية لتطوير منظورنا الخاص و المتمثل في متابعة حالة " ممارسة الديوان " داخل اطار " الشوافات " كمتغيرة ، و بناء قياسات و شبكة تحليلية أخرى تساعد على تفهم عميق لطبيعة اجتماع كلا المؤسستين .

---

(1) مذكرة نهاية ليسانس : " جيت ، أنشوف " . دراسة حالة لزائرات شوافة " القبة " بوزريعة اعداد : مسلم و . عويشات نصيرة اشراف : أ . شولي . ك بن قرقورة . ش . معهد علم الاجتماع . 85 . 1986 .

ـ مذكرة نهاية ليسانس : " أزواج أربعة دورو " ـ دراسة حالة ـ اعداد : بابلي مي . مريوان اشراف : بن قرقورة ش ـ اشولي . ك . معهد علم الاجتماع . 85 . 1986 .

ـ مذكرة نهاية ليسانس : " شوافات وزائرات " : عرض لبعض الحالات ، مواجهة المشكل بالسحر في الجزائر العاصمة " 89 " اعداد : ن . فاطمة مت . نعيمة ـ اشراف أ . شولي . ك بمعهد علم الاجتماع . 88 . 1989 .

ـ مذكرة نهاية ليسانس : تتفعك الزيارة " دراسة ميدانية لظاهرة زيارة الاضرحة في قبة سيدي أمحمد بلكور الجزائر العاصمة ـ اعداد . ث . نادية . م . نبهات . اشراف . شولي ك . بمعهد علم الاجتماع . 88 . 1989 .

ـ مذكرة نهاية ليسانس : " زيارة المرأة للزاوية " : دراسة حالة لزائرات زاوية بالعمورية " صور الغزلان . اعداد . ط . كلثوم م . ف الزهراء . اشراف . م . بنون . معهد علم الاجتماع . 88 . 1989

انـه لجدير بالذكـر بأن نشير أيضـا الى أن "اعداد وتحقيق هذه القراءات الميدانية من طـرف "باحثـات" قد يعكس لنـا درجـة التحاور القائم بين مؤسسة "الشوافـة" والعناصر النسويـة . كمـا تصور لنا مـدى تجاوبهمـا الوظيفـي في تمكين السحـر لصالحهـن .

أمـا محاولتنـا نحن ، فقد تبدو مناسبـة كذلك لتبيان أو تدعيم التضـاد في تصـور واستغلال "المقدس" ، وفي محلهـا لابراز نـوع التضارب المنهجـي الذي يسيطـر على مجريـات البحـث ، حينمـا تصادفنـا أحكـام وقواعـد تصوريـة تسهـل طريقـة التوغـل الامبريقيـة داخـل المؤسسات الدينيـة والمجالات المقدسة التي إستحوذت عليها بعض النسـاء .

إذ تمكّنا خلال احتفال جمع بيـن فرقة "الديوان" ومؤسسـة "الشوافة" بان نقتحـم اطـار هذه الأخيرة باعتبـارها المنفـذ الجـديد للتقديـس ، وأن نشاهـد ماوصل اليه " ديـوان سيدي بـلال " بداخلـهـا .

ومـا كان هـذا ليحدث وتتاح لنـا فرصـة الملاحظـة بالمشاركـة ، لو لـم يكـن هنـاك تصـور مسبقـا علينـا ، أو "قبـوجـودي" عن لـون البشرة "السوداء" الـذي يعتبر كمؤشر في هذه الحالة ، يحـدد " جهـة القدرات " وموقـع النموذجيـة النسقية الدينية اصلا . وبالتـالي ، فكرة المكانـة الرمزيـة الـتي يحتلهـا " مجتمـع الديوان " فـي الذهنيـات المتعاملـة معـه .

هـذا مايعكـس لنـا من جهـة أخـرى ، خاصيـة " النسبية " الـتي تتمتـع بهامضامين الشوافـة كحـرفة أو مؤسسـة .

نستنتـج مـن هذه الملاحظـات الأوليـة ، أنّ هدفنـا مركـز حـول مايسميه . أ . علي الكنز ، " بالفاعليـة الإجتماعيـة " الـتي تحـث على الإقتـراب مـن الواقـع الاجتماعـي وتفهمـه فـي نطاقـه التاريخـي ، ونظامـه الاجتماعـي الحـيّ (1) وليس فـي عزلتـه الثقافيـة – مادمنـا بصدد جانب الثقافـة ، والممارسـات الدينيـة .

لأنّ التفهـم العميـق ، او مانسميه " بالملاحظة بـالمشاركـة " يقتضيان تمثيـل الواقـع واستخلاص للأدوار الباطنيـة ، والتلاعبات القائمـة فيه ، وليس الانطلاق من مبادئ اصلاحيـة التي تنفـي المجتمـع وبنياتـه الاجتماعيـة المركبـة لـه (2) .

هنا نكون أمام ملاحظة ثانيـة تربط بين الخلاص والوفـاء للعمل الميداني وتطلعـات الطالب او الباحـث عندمـا يترجمـان نـوع طموحـات طموحـات الخطاب الاجتماعـي الـذي يعيشونـه .

---

(1) Ali el kenz : Au fil de la crise . Edition ,bouchene, Alger 1989 pg 31.

(2) ALI el Kenz: ibid pg 46.

لأنّ تعقيدات العمل الميداني لاتحتمل ؛ وكتمها (الوقائع الدينية) ولن تجد لنفسها تفسيرا حتى ولو شوهدت تعقيبا تفسيرا لعمليات إجرائها . وعلى كل فإن الشيء الذي نعقب عليه هو عدم فهم أن الاعتقاد بقوة حماة القوى الخارقة هو اعتقاد بذواتها وهو موقف يتّسم البنيات الذهنية ولا رجعة فيه ، وأن ثمة ثقة في القوة المطلقة (الله) ، وخوف من الجنون ، واحتجاج على الشيطان ولهذا يجري اعتقاد راسخ بالممارسات والطقوس التي حدّ تنفيذها طلما لهما من فاعلية ووظيفة إجتماعية .

يقول بوزون ، أننا في هذه القضايا لحسب الذات ، أننا نعني تلك النماذج التحليلية التي " ماكادت أن تصل إلى درجة الفهم" كما يقول ادوارد . هـ . وينتار "حتى أنها غادرت ميدانها" (1) .

أننا من جهتنا لانتداعى ، وإنما نكّن فضلا ، وتخصصنا في الميدان .

---

1) - Edward H. winter : " Groupement territoriaux et religion chez les Iraqw". CIT, luc de heusch : essai d'antropologie religieuse . edition Gallimard 1972. PG.182

اتصال ممارسة الديوان بمؤسسات الشوافة والطالب :

ان التقاء ممارسة "الديوان" بممارسة " الشوافة" او " الطالب" ، هو بمثابة وضعية " تازمية" خصت اولا وقبل كل شيء ممارسة " الديوان " في بنياته ونسقه وبدات تظهر هذه الوضعية خاصة بعد الاستقلال ، حينما قرر الشعب التخلي عن تبني السحر وممارسات الالوهية في مواجهة التاريخ الموضوعي بوسائل موضوعية .
على هذا الاعتبار أحجرت كل الطقوس وممارسات "الديوان" ، لان الظروف ومصير الشعب اصبح محددا بمواقف سياسية واجتماعية مادية وليس عن طريق اشكال رمزية ومعتقدات روحية .

وقد ثبت هذا الموقف خصوصا بعد اول حكم تنفيذ ، زيادة على ذلك فان في عام 1955 نصت جبهة التحرير الوطني على قرار منع التظاهرات العامة ، فتوقفت كل النشاطات التي تنزع الى تلبية الميولات الفردية والشخصية ، او مختلف اشكال التمتع الاجتماعي ، فصار غير ممكن ، اجراء احتفال جماعي ، او اقامة " ديوان " ماعدا الاعراس التي كانت انذاك ...
وقد دام هذا التوقف الى مابعد عام 1966 ، بحيث استعيد احياء هذه الممارسة مع اقامة بعض التحويلات ، كتحول المقررات المقدسة وتغيير استخدام " دوزان الوصفان " ، كجهاز ديني من مواقعها الاصلية ووضعها في مساكن حديثة ، بعضها جماعية وبعضها الآخر فردية .

تكفلت بها في اغلب الاحيان " مجموعة نسوية " كانت لها اتصالات شابة او انتماءات مباشرة " بمجتمع الديوان " ، كالتي تنحدر اصلا من نساء خادمات عملن في " المحلات" ، فاكتسبن نظريات القدرات وانساقا تصورية جاء بها مجتمع " الديوان " فتوارثتها عنه واستطعن التجاوب معها .

شانها في هذا شان " شوافة الابيار " و " طالب وادي قريش " و " شوافة سوسطارة " و "حسن داي " ، او تلك الموجودة ب " القبة " و " بوزريعة " .
ولا يسعنا في هذا العرض الا ان نشير الى عدم تطرقنا الى عمليات " الزيارة " التي تقوم بها الفئات النسوية لمؤسسات " الشوافة " او " الطالب " ، كطريقة علاجية للامراض والاضطرابات التي تطرحها على مسامعهما .. أي اننا بعيدين على ان نتعرض كما يقول – روجي باستيد : " الى دراسة الشفاء الذي يرمي الى اعادة الاندماج داخل النسق العام ، واعادة تنشئة المنعزلين . (1)

---

(1) *Roger BASTIDE : Sociologie des maladies* mentales... Edition ; *Flammarion : Pg. 6*

بل سنتناول أكثر وسائل الشفاء المستعملة من طرف كلا المؤسستين والطرق المستخدمة لإيقاف نزيف الآلام الاجتماعية (1)، وبالتالي ليس المهم في هذه الدراسة، متابعة مؤسسات " الطالب" او " الشوافات" على حدى، وانما في اقترانها واتصالها " بمجتمع الديوان" الذي لم يعد منحصرا في " المحلات" او في " ديار الجماعة" كما كان يطلق عليها سابقا.
لأن قصدنا موجه لاستخلاص طبيعة العلاقة التي تركبت بينهما، وحلها الى ابعادها المرادة، أي هل هي علاقة حاجة تتقاسمها فيما بينها؟ ام هي علاقة فنية فقط؟

فنحن بهذه الطريقة نميل أكثر الى استنتاج آليات وتلقفات هذا الاتصال ومتابعة " الديوان" في متاهات الصراع الذي يخوضه في إطار هذه المؤسسات الجديدة.
كما نعتمد لدراسته جهويا على مراقبته في تنظيم جهازه الديني ونسقه التصوري الموافق للدلالات الأسطورية، وهذا لما تتمتع به هناك من " إستقلالية" إستعراضية تستطيع أن تفك لنا عقدة استراتيجيات استمرارية " الديوان" وايديولوجيات التقديس عامة.

وبالفعل لم يصبح " الديوان" قائما بذاته ولذاته، وانما أصبح مشتركا بمؤسسات دينية جديدة يتقاسم معها كل " صفقة" تقديس، ومنذ ذلك بدت مراجعة التعاريف التي قدمناها خلال الفصل الأول ضمن القراءة الانثرولوجية، التي حددت ممارسة " الديوان" على أنها هيئة دينية لتنفيذ الوساطة، وتخليد الشخصيات السلفية، ومؤسسة اجتماعية تخلص الفئات من تصدعات وضغوط الوعي الجمعي.

اذ لم يعد معقولا في هذا الاتصال التحدث عن " الديوان" كدين، كما يعرفه مالفورد سبيرو (2) بل كممارسة بمعناها الذي يحمل زمن رقص ديني يجري تحت اشراف فرقة موسيقية (+). تلبي وتشبع مضمونا فنيا وجماليا مؤقتا ان مبدئيا.

---

(1) Roger BASTIDE : Ibid. Pg; 6

(2) _ يعرف مالفورد سبيرو " الدين" : انه مؤسسة تسير على حسب انماط ثقافية علاقة الافراد بالذوات الخارقة وحيث تعترف الثقافة بوجودها.

(2) Melford SPIRO: La religion :Probléme de définition et d'explication .Cité:Luc de Heuch:Essai d'anthropologie religieuse :Edition :Gallimard.paris:1972 P.121

(+) _ نشير الى انه في وضعية الاتصال بين المؤسستين ينخفض عدد الاعضاء المكونين لمجتمع " الديوان"، فلا يتجاوز في مثالنا 4 _ 6 اعضاء، بعد ما كانت الحضرة مشكلة من جماعة عرقية تقريبا.

من هذه الخصوصية الأولية نستنتج وضعا تحليليا جديدا ، يضع " ديوان سيدي بلال " كمتغيرة مستقلة في القسم السبق موضع المتغيرة التابعة . نبين من خلالها ردود أفعال مكونات الممارسة الباطنية من هذا التزاوج ، وطبيعة الانزلاقات والتدهور للأسطورة فيها ، كطريقة منهجية في دراسة التحولات والتغيرات الدينية .

الا أنه في هذا المعنى ، ينبغي أن لا نعتقد بأن كل مؤسسات " الشوافة " و " الطالب " هي اشتقاقات مباشرة او غير مباشرة عن ممارسة " الديوان " ونتاج لهما ، بل بالعكس ، فهي بطريقة ابستيمولوجية منفصلة عنها مهنيا .

أما المؤسسات التي نحن بصددها والتي تمثل حقلا استثماريا للبحث ، فهي مرتبطة " بالديوان " بسبب وجود علاقة ما فتئت أن تعني " الخادمية " التى تعهدت بها السابقات ، حتى غيرت من مفهومها " الشوافات الحالية " التي توارثت هذه المعارف الروحية والرمزية ، اذ أصبحت تشدها " بالديوان علاقة وظيفية " أو " خادمية معكوسة " .

للخروج من هذا التجريد ، ووضعه في حساسية واقعية نقترح دراسة حالة في " وادي قريش " حيث يوجد مسكن " الطالب " الذي يعمل يوميا - دون مبالغة - على علاج فئات نسوية متباينة الرتب الاجتماعية ، تقصده ليقرأ لهن مستقبلهن أو يشفيهن من النحس الذي هو مسلط عليهن ، أو يرى لهن مصدر الأعمال الشريرة ، أو أن يتعامل مع الذات الخارقة في حالات وجودها في ذات المرأة وهي الحالات الخاصة التي تتطلب في اغلب الاحيان تضحيات وسفك الدم ، تقربا للقوى الرمزية .

كانت أولى المواضيع التي أستقطبت اهتمامنا في هذه المؤسسة ، كون " الطالب " من قدمي " العبيد " ، وكان آخر مقر حل به قبل أن يدخل العاصمة ، ولاية البايض ، وهو ذو أصل افريقي (السودان) ، عرف " الديوان " قديما ، اذ كان ينتمي لاحدى " المحلات التي كانت توجد بالعاصمة (جماعة كتسينا) وبالتالي فهو يمثل عنصرا مهما في الحلقة أيام الاحتفال .

استعاد الجهاز الايديولوجي كل لوازم محلة " داركتسينا " التي كانت تستعمل في ممارسة " الديوان " بعد الاستقلال ، متعهدا بأن يخدم هذه " المحلة "

و يعمل لأجل المحافظة عليها أمام الذين هم أقل تجربة وقدرة على تحمّل مسؤولية إدارة " ممارسة الديوان " وذلك بشراء في كل موسم ثور أسود أو ماعز يخصصها قبل بداية الاحتفال لاجراءات وعمليات التطهير والتقديس السابقة المعروفة : (الحليب حنة ، عاسور ، بخور ...) ثم ليذبحها في ليلة الاحتفال ، أو متعهدا بإخراج كل " الدوزان " وتطهيره واحدة بواحد بأنواع البخور ، ابتداء من قطعة " جلد الخروف " الممثلة لبرج " سيدي عبد القادر " بودربالة " ومستلزماتها التمثيلية . الى غاية لباسه المفضل الذي يمثل " سرقو " ، والذي كما وصفناه بأباس يشبه ثياب الطوارق الرقيبات ، والمتميز بالسواد .

ان يقوم " الطالب " خلال الوعدة " ، والمعرفة بظرفها الزمني الديني المولّد للإعتقاد والتصورات الدينية باستحضار الخطوط العريضة لممارسة " الديوان " . يجدد في أثنائها الشخصيات الحقيقية والسلفية . معتمدا في ذلك على تجربته وما تختزنه ذاكرته من أصناف معرفية في هذا المجال .

مستعملا أيامها دوما بالذبائح وإراقة الدّم ، تلبية لشخصيات ما فوق الطبيعة التي تسكن أجسام المصاب من النساء ، وخاصة منهن الوفيات على زيارة مؤسسة " الطالب " واللاتي شفاءهن مرهون باحضار زوجين من الطيور ، ان بهذه الاجراءات التوسطية المثارة بالايقاعات والضربات الموسيقية الخاصة بكل ذات رمزية او " سيد " . يحسّن " الطالب " بطريقة متتابعة وحسب أولوية علاجية ، توافق السلسلة الخطابية لامرأة تقوم للرقص الديني و " الجذبة " على الشخصية التي يحكم " الطالب " وجودها بجسمها .
فمنهن من تسقط مباشرة بعد بلوغ حالتها النشوية ومنهن من تمدّد زمنية رقصتها " الدينية ، ليس رغبة منها ، وانّما لعدم تشبع رغبات الشخصية الرمزية الساكنة فيها .

ومهما كانت أرضيات ومنطلقات الشفاء (نفسية ثقافية باستعدادات فردية واجتماعية) التي ترجع للفاعلية العلاجية والنجاح الذي يحققه " الطالب " مع فرقة " الديوان " في اشفاء بعض النساء ، فان النتيجة تتمثل في ذياع صداه في هذا العمل ، وأصبحت داره لا تخلوا من حركة الزائرات

اللاتي يقصدنه من كل ناحية (قسنطينة، سطيف، العاصمة، ...) تتوسل اليه للتقرب من العالم غير المرئي و لتنفيذ و تحقيق موضوع وجودها في هذه الحضرة النسوية.

ولكونه معروفا على مستوى بعض العائلات التي تحتفل بـ "الديوان" ، فانه يجسد شخصية "سرقو" و هي القوة اللاطبيعية كما قد صنفناها ضمن حلقات الشخصيات السلفية ، وفق صورة النسق التصوري الذي جاءت فيه .

فانه في معظم الحالات محظى بتقدير واحترام تخوفي بمساعيده على اكتساب قوة ، واتساع في مجال التطبيقات " السحرية ، ولكن من باب ثانية ونظرا لعزلته المهنية هذه ، لم تعد له اتصالات بممارسة "الديوان" الا داخل هذا الاطار ، يدعو خلال " موسم" معين أو وعدة ، او عملية نشرة" بعض اعضاء " مجتمع الديوان" المتبقين ، والذين لا يزالون متمسكين بهذه الممارسة ، يحييون له هذه التظاهرة ، وينفذون له الطابع المقدس بوسط قنوات الوساطة بين القوة الحقيقية ، والفئات النسوية .

ماعدا هذه الظروف الزمانية الدينيّة التى هو في حاجة اليها ، فان كل أيامه متشابهة مهنيا تقريبا ، يرجع فيها الى نشاطه " كطالب" وحكيم جماعته .

نستنتج من هذه الحالة التى تجمع بين ممارسة " الديوان" ومؤسسة "الطالب" ، ملاحظتين ينبغي التقيد بهما .

اولا : انه اذا كان هذا " الطالب" من قدماء العبيد ، ويحتفظ بالتمام يصل التجريبية للنسق التصوري ، لاجراء " الديوان" ، ينفذها في كل الظروف دينيا امتثالا لوعده وعهده ، فهذا يعني أن ممارسة " الديوان" في هذه المؤسسة ، لا تستجيب الا لنفسها كسيرورة ثقافية ، ومتصلة تماما أو نسبيا بالنسق التصوري .

وبالتالي ، فهي تجسد الثقافة الحية ، التى يمكن استخلاصها من وراء تحقيق جزئيات الأسطورة .

كما يتأكد ايضا في هذا التمثيل ، الهوية الثقافية التي يجدها " الطالب" ضمن اعضاء مجتمعه القديم ، مترجما عبر حركاته الايمائية الشخصية التى تسكنه داخل البدّل المواتية لهذا التصنيف الاعتقادي .

ثانيا : أن انفعاله من مجتمع " الديوان" وعزلته المهنية اثناء انضمام دعوة اعضاء مجتمع " الديوان رؤية مخالفة لما كان عليه تحضير "الديوان"

اذ أصبح علــى اثرهــا هؤلاء في علاقــة ستاتيكيــة وجامــدة نوعا ما مع "الطالب" يلبــون له طلباتــه كفرقــة موسيقيــة ، وكل احتياجاتــه الدينيــة طتوليــد التقديــس فقــط .

أمــا العلاقات الحيــة ، والتي من المفــروض يدعم بهــا جو التقديــس والارتباطــات الرمزيــة والتصورية ، فنجــدها سطحيــة لا يعمقــون محتواها مادام حضورهــم في هــذه المؤسســة لا نقــول انه غيــر مرغوب فيــه وانمــا يفقدهــم كل قدرة علــى التركــيز على شــروط وجود هم الملقية الــتي تردد "ها لهــم ممارســة " الديوان " .

وبذلك فــان تقطــع المسافــة الــتي تفصــل من " فرقة الديوان " و " الطالب " مقاســة ، أو منحصــرة فقــط على مستوى العلاقات ، ممــا يجعلهــا تكتســي طابــع وظيفيــا توقــع " فرقــة الديوان " على الوجــود الفعلــي ، أو الرمزي للــذوات الخارقــة والشخصيات الرمزيــة ، كعمليات للبرهنــة على القــدرات المتكاملــة بين " الطالب " و " فرقــة " الديوان " .

أمــا في مجــال التحــاور الثقافــي بينهمــا ، فنجــدها مستقيمــة ، أي ، أنهــا علاقــة ثابتــة بالنسبــة للنســق التصــوري ، والدلالات الاسطورية ، بحيث نجــد أن " الطالب " فــي هذه الحــصص العلاجيــة ، مقيــد بالتعاريــف الدينيــة لممارســة " الديوان " ، ولا يسمــح لنفســه أن يخــل بترتيبهــا أويشوه من استخدمــات الجهاز الايديو - دينــي الذي يحفظــه فــي ذاره .

انطــلاقا مــن هذا كلــه ، نستخلــص من هذين الملاحظتين المركزيتــين ملاحظتــين جزئيتيــن لا يقــلان أهميــة عن سابقاتهــا : توضح الأولــى أن التعهــد ، والوعــد - الوعدة - في تحمــل مسؤولية صيانة " ممارســة الديــوان " ، هــي بالاضافة الى محتواهــا الدينــي للتمجيد وتشخيص القــوى هــو في الواقع تعاقــد ، أو بالأحرى تلفــظ بكلمــة رمزية غير مكتوبــة لاتسمعهــا ولا تعرف معانيهــا الا أرواح الأسلاف والشخصيات الموعودة الــتى وقــع عليها الانتخــاب (سيدي بلال) .

هــذا على مستــوى البنــاء الفوقــي لعملية الاتصال بين الممارستين ووظيفة الواحــدة اتجاه الاخــرى . أمــا علــى مستواهــا القاعدي ، والواقعــي كثائــي ملاحظــة جزئية - فانّ هذا الاتصــال يخفــي نوعا من التقسيم فــي العمــل بالتقديــس : تخصص لفرقة " الديوان " وظيفة تجديد التجارب الدينية

والتجارب المقدسة .

أما من ناحية مؤسسة " الطالب" ، فهي تضمن تكرار مناسبات الاحتفال الديني الذي تستعيد من خلاله الجماعة نسقها الثقافي والمعنى الفعلي الذي تعطيه لممارسة " الديوان" ، وهو بذلك ، يوفر او يتيح لهم فرصة المحافظة على " ديوان "سيدي بلال " واستمرارية اسطورته .

نظن انه للمحافظة على نفس البنية الفكرية والتسلسل التحليلي ينبغي أن نظيف مثالا او دراسة حالة أخرى نتابع من خلالها وضعية " الديوان" اثر اتصاله بمؤسسة دينية واجتماعية أخرى .
لذلك فضلنا التنقل من ميدان " الطالب" لميدان آخر مثبت لنا كيفيات تغير السليلة التصورية لممارسة " الديوان" وطبيعة استقلال الحياة الدينية التى تحكمها في اطار تديره وتسييره فئة نسوية تتمثل هذه القراءة الميدانية في دراسة "مؤسسة شوافة الابيار" لتشرح لنا صورا متباينة ومتناقضة يحاول " الديوان" تجاوزها ويستفيد من استقرارها .

واذا غيرنا من موقع ميداننا باتجاه مؤسسة " الشوافة" ، فلان في هذه الدراسة حالة يظهر فيها الاتصال واجتماع تطبيق " الديوان" بتطبيقات شوافة الابيار" أكثر تعقيدا ، من حيث عمليات تداخل الممارستين .

لذلك ، فاننا نسعى الى قياس هذا التداخل ، ومدى انعكاسه على الممارسة محاولين تفسير ما يسميه ر ـ باستيد : " بالتوازن ، أو التعاون الظاهري (1).
باتخاذ " مؤسسة الشوافة " ثاني محطة ميدانية ومجال استثماري مميز بخصوصيات أكثرها باطنية (...) .
ان وقفتنا عند هذا المثال ، دفعتنا الى اتباع نفس الطرق العملية والمنهجية للالتماس آليات تداخل الممارستين ومراقبة " الديوان" ونسقه التصوري من الداخل . وقد وضحنا سابقا اسس وعوامل سهولة اقتحامنا مجال تنفيذ التقديس بهذه المؤسسة الذي افرشته لنا تصورات اللون الاسود وعلاقته بملكية وحدة المقدس .

---

(1) Roger BASTIDE:"Le rêve, la transe, et la folie: Edition, Flammarion Paris: 1972. pg.129.

معتمدين في ذلك على مبدأ مراقبة تنظيم "الديوان" : ونقصد بذلك اتباع تمثيليات أسطورة "الديوان" ودلالاتها التصويرية ، وكيفية تنسيقها مع الجهاز الديني (دوزان العبيد) ، باعتباره محورا أساسيا تقوم عليه الممارسة .

اذ يستحيل تصور "الديوان" دون هذه التقنيات والوسائل الرمزية التي عرفتها "الشوافة" قديما منذ أن كانت شابة .
بحيث وكما جاء في تسجيلات المبحوثين ، أنها تربت يتيمة على يد امرأة أخرى كانت في اتصال قديم ودائم بمجتمع "الديوان" وممارساته "بالقصبة". اشتغلت آنذاك وفي أوقات الاحتفال "بالديوان" مهمة اشعال الموقد الذي يستجيب لثقافة خاصة .

إذ منذ إصابتها باستحواذ وسكون الجان في ذاتها والناتج عن مخالطتها وترددها على دم الذبائح ، وأنواع البخور المستعملة لجلب القوى أو محاربتهم أثناء ممارسة التقديس ، أعطيت لمربيتها ، تعليمات وضع الكراسي - كأول نقطة أثارت انتباهنا - وأن تذبح على كل كرسي ضحية استنجادا ، وطلبا لشفاء ابنتها ، ومع مرور الزمن ، استعادت "شوافة الأبيار" هذه التعليمات ، مع أدوات ولوازم التقديس التي كانت في "محلة دار زوزو" بالقصبة والممثلة لجهاز المؤلف الرمزي "بابا إنوي" قاطعة العهد عليها بأن تنجز حفلا سنويا لتجديد الشخصيات ، "والسيد" الذي يركبها مع صيانة الجهاز وأن تخلدها إمتثالا واقتداءا بطريقة أسلاف جماعة "الديوان" .

ومنذ ذلك الحين ، أي منذ التسليم لاقتراح الكراسي والتي تحولت الى آرائك جميلة ، أو كراسي خشبية رفيعة نوعا ما ... حرصت شوافة الأبيار على تقديم خدماتها ، وفوائد نفسية مرمزة في أشكال اعتقادية للزائرات . ومنذ ذلك الحين أيضا ، ومنزلها ينبض بالحركة دلالة على قوتها ، ونفوذها الفعال في التجارب الدينية " والسحرية" أو " الاعجازية .
وما كان لنا ان نواصل بناء ثقافة ممارسة " الزعدة " بالتقاء ممارسة "الديوان" بممارسة "الشوافة" لو لم نتردد داخل هذا الاطار ، وهذا استنادا على التوجيهات التي يقترحها ب . بوهنان (1) اذ بفضل هذا التكرار الا مبريقي

---

(1) Paul BOHANNAN :"Anthropologie sociale 1963...Cit. Edward H. Winter : Groupement territoriaux et religion chez les IRAQW .in, essai d'anthropologie religieuse Edition : Gallimard . Paris . 1972. Pg. 182.

استطعنا تركيب وتفهم هذا التكامل الظاهري الذي تستعد به ابهار الزائرات المتواليات والوفيات بنهن لزيارة مؤسسة " الشوافة " .
وكان ، ثاني جانب استقطب انتباهنا في هذا الاجتماع ، هو مكان " دوزان بابا أنوي" وهو المكان ـ غرفة واسعة ـ الذي كنا نتوقع اجراء الديوان فيه ، وتنفيذ إستحضار القوى الخارقة أو تخليد بعض الشخصيات الرمزية الموافقة للتسلسل الأسطوري الموضوعة فيه كمحلة ، وهذا لاحتوائه ووجود بعض المحددات التي ميّزته عن باقي الغرف التي قطعناها .

بحيث كانت الغرفة ملونة بالاخضر الفاتح ، وواسعة الى حد ما : 12م x 6متر معلق على جدرانها أربعة قبعات قديمة من نمط افريقي كان يضعها العبيد القدامى في " الديوان " المرقص بها على شخصيات سلفية ، مثلما صنفناها " جانو مكيري ميمونة" ... مزينة في حافتيها بحبات ودع . أمّا في أحد أركان الغرفة ، فكان يوجد حابل كبير وبقربه رماح خشبية سوداء لقدمها في اطرافها قطع حديدية حادة تشبه حربة الصيد .
أمّا في الجهة المقابلة الباب ، فكان هناك حامل خشبي عالي عن مستوى الأرض يقسم الغرفة الى قسمين يشبه " السدّة " ، فكان موضوع فوقه الجهاز الحقيقي للوهفان ، أو جزءا كبيرا لمكونات تستحق " بابا أنوي " الأصلي . وتحت ذلك الحامل مباشرة ، وجدنا سبعة كراسي ملونة ، يرمز كل لون منها الى شخصية إماحقيقية أو سلفية واللتي تعتبر في نفس الوقت قوى خارقة مؤنثة أو ذكر لا تنتهك حرماتها :

1/ كرسي : طاوي/ داوي .... بنفسجي
2/ كرسي : طاوي / داوي .... أخضر
3/ كرسي : حمودة الكبير .....(الروينة) أحمر
4 / " لالاعيشة ....وردي
5 / " سيدي عبد القادر ..... أبيض
6 / " سرقو ...... أسود
7 / " سيد علي ..... ازرق

الشيء الذي زاد من تشديد اعتقادنا ، بأنه سيجري تطبيق " الديوان " بهذه القاعة وتحقيق الوعدة " الملتزمة بها .

إلاّ أننا وجهنا الى قاعة أخرى ـ لاحقة بها إلى المرتبع المتدس الذي عرّفناه "كالمحلة" ، إذ هي عبارة عن غرفة تتوسط الدار مستعملة لاستقبال الضيوف توجد بها تلفزة ومكتبة وخزانة وجهاز فيديو ... والأسطوانات والاشرطة زيادة الى ذلك أرائك رفيعة وغيرها من مواد التزيين والزخرفة .

امّا اللوازم والادوات التي كان يبدو عليهـا انّها تمس مهنتهـا "كشوافـة" فكانت منحصـرة في ألبسـة متنوعـة وطويلـة : (مجموعة برانيـس) وملونة حسب استخدام تصـوري خاص: (أسود أحمـر ، أزرق ، وردي) وطبق به ثـلاث قارورات من العطـور ، ومـرش فضي ، وعلبـة صغـيرة فيهـا نوع واحد من البخور الـذي يستعمل للتطهـير عادة غـير موافـق لتصنيف الذوات الخارقـة والشخصيات الرمزيـة . كمـا كان يوجـد بالطبق كميات مـن الورق تستعملـه لحفظ القليل مـن البخـور الـذي تمـده " الشوافـة " ازائراتهـا .

ونحـن نراقب بدايـة الاحتفال اذن واشـارة "المعلم" ، فاذا بنـا نتلقـى توجيهـا مفاده الانتقـال مـن هذه الغرفـة المقدسـة كما سبـق وأن ذكرنا الى غرفـة الضيوف ، دخلت فيمـا بعد ثلاث نسـاء ، تحمـل كل واحـدة كرسيا . عرفنـا بعد ذلك ، أنّهـا مجـرد مساعدات فـي الدار ، وفي تحضيرات التقديـس أيضـا .

أمّـا الكراسـي فكـان يظهـر على أحدها انّه الاسّاسـي والمهم في هـذه الحلقـة اذ عرفنا أنّ هناك تمييـر بينها ، بحيث عندمـا أخذ " المعلم " آلـة القونبـري ، واخذت الجماعـة أزواج القرقابـو ، وشرعت فـي مقطوعاتهـا الأولـى المخصصـة دوما للعفو وطلب المغفـرة مـن القوة الحقيقيـة ، دخلت النسـاء الثلاث ، أحداهـن كانت هـي صاحبة "المحلـة" وهـي التي جلست على ذلك الكرسي الخـاص ، أمـا الأخـريات فقد أحطنـا بهـا .

كـان يقدم "للشوافـة" الأسـاسية فـي كـل مقطـع غنـائي (البرج) وخلال رقصتهـا الدينيـة ، لبـاسا يخصّ محتـوى المقطوعـة الخطـابيـة . أمـا الشوافتـان الأخريتان ، فكـان يقدم لهـمـا أثناء رقصتهـن المكمـلة والتـي لا تعنـي "الشوافـة الرئيـسية" قطع قمـاش من نفـس لـون "البرنـوس" والموافقة أيضا للخطـاب المستحضـر .

تتمتـع هذه القطـع القماشيـة نفس الدلالة الرمزيـة من حيث الاعتقاد بقوتها ولكنها تابعـة او ثانويـة اذا مـا تلفظنـا بمفهـوم " المرتبة الدينيـة" . تضعها الشوافتـان علـى مستوى الرقبـة وتحكـم الطرفين المتدليين بيدها من الاسفـل ليبقـى الشعـر حرّا تتمايـل به يمينـا ويسـارا ، ومـن الأعلى الى الاسفل باتجـاه الأرض.

فاحيانا تلبس " الشوافة " برنوســا أحمر ، وهذا للرقص علــى " بابا حمودة "
واحيانا برنوسا أزرقا تمثيلا " لسيدي علي " أو برنوسا أســودا لتشخيــص " سرقو "

مع الاشارة انه في كل حالات التمثيــل ، لا تستعــين " الشوافة بالادوات المكملة
والمتممــة لهذه الالبســة ، اي انها عندمــا " تجذب " على شخصية " عبــد
القادر " بودربالــة " لا تاخــذ " الشوافــة " العصــا مثلا ولا السبحــة ولا الهيدورة
جلــد الخــروف ـ كما انه لا يحضــر لهــا على سبيل المثال ، تلك الحجــرة
البيضاء " ، والثقيلــة الى حد ما ، عندمــا تكــون فــي رقصتها على سيدي علـي
لتضرب بهــا على صدرهــا .
في حــين انها عندمــا تتناول المقطوعــتين الأسطورتين ـ الأولى الخاصــــة
ببابا حمــودة ـ فانهــا تستعــين وتضيف لرقصتهــا الدينية عناصــــر
تمثيــل الشخصيــة لتزيــد من معــنى الرمزيــة فيهــا .
فمثــلا بالاضافــة الى البرنوس الأحمــــر الذي ترقص به مدة معينــة تحضر
المساعدات اناءا فيــه كميــة معتبــرة من مــادة " الروينة " وبعض ماء الزهر
ليمزج الكل فــي ذلك الاناء بعــد أن تكــون قد انهت دورهــا التمثيلي اذ فــي
وضعيــة جالســة على الكرســي ، تخلــط ومساعدتيهــا تلك المادة لتقسمهــا
علــى الزائرات تبركا بهــذا العطــاء عليهــن وتلبيــة لرغبــة الذات الساكنــة .

أمــا المقطوعــة الثانيــة ، والتي تتناول فيهــا شخصية " سرقو " وهــي
التي يعتقــد كثيرا لقوتهــا النفاذة ، فقــد تحظــى باهتمــام بالغ اذ تضع
احدى المساعدات كميــة من البخــور لهــذا التشخيــص في الموقــد ، واخــرى
تذهــب لاحضــار " الرمح " الخاص لهــذا الاستعــراض ، وتحضر كذلك
اللباس الأسود ...
اذ مباشــرة بعد اثــارة هــذا الموضوع تقــوم " الشوافــة " المركزيــة للرقــص
فيقدم لهــا أولا اللبــاس مرتديــة ايــاه علــى طريقــة " الطوارق " ثم يقــدم
لهــا الرمــح بعد تطهيــره : أي بعد تمريره على الموقد ، ماسكــة اياه بيدها
لتلعب به في كــل الاتجاهــات . اذ عندمــا تدخــل حــالتهــا النشويــة
تغيــر مــن قبضــة الرمــح ، موجهــة القطعــة الحديديــة جهــة بطنهــــا
وتضــع الجهــة الأخــرى على مستوى الجــدار الذي تتكــئ عليــه جماعة " الديــوان "
مــائلــة على ذلــك الرمح ، كــأنه منغــرس فــي بطنهــا .

مواكبة زمانهـا الاستعراضـي والاعجـائي ان صح التعبيـر ، تحـت ايقاعات القونبـري وازواج القرقابـو ، بحيث عندمـا تنتهـي تعود الـى مكانهـا فـوق الكرسي ، متمددة بذاعيـها تحت ثبوتهـا ، حيث عيناهـا مغلقتـان وجسدها ينبض حرارة الاستحـواذ .

وهـي في هذه الوضعيـة المعكوسـة ، والمقلوبـة ، بعيدة عـن كـل حساسيـة طبيعيـة ، ترتمـي الـزائرات عليها في سرعة مبهـرة ، علّها تستفيـد من مكـان أو عضـو اقرب مـن جسـد "الشوافـة" لبركاتهـا وكراماتهـا المصطنعـة ، وكأنهـا حلقـة عبادة .

فمـرة ، تسلـم زائرة علـى يدهـا ، ومرة اخرى على ركبتيهـا ، ومـرة علـى رجليهـا . اذ بعد مـا تمد الشوافة لاحداهن يدها وهي مغمضـة الاعيـن ، دلالـة على علاقتهـا بسيدها وتاثيراتـه عليها ، تشرع اية زائرة وقـع عليهـا الاختيـار بعرض مشكلهـا ، وسبب وجودهـا ضمـن هذا الحشـد الكبير في صيغـة المتكلـم المذكـر "ينا سيدي جيتـك" اذ بصوت خافت تشرح الزائرات مسائلهـا واشكالاتهـا ، ترد عليهن "الشوافة" باصوات غريبـة تستهلهـا امـا "بالعطس" او "التذرع" ، ثم عبارات اخرى لم نتمكـن من سماعهـا . . .

نلاحـظ جيدا في هذا المثـال ، أن الزائرات لا تقمـن للرقص ، مثلمـا هـو الحـال عنـد زائرات "الطالب" وانمـا هـي مهمـة تقوم بها مساعدات "الشوافـة المركزيـة" ، وهي التي توظف طاقاتهـن الجسدية "والسحرية" التي تعبـر من خلالها على قدراتها الخفيـة ، وتجسد بها نظريات التقديـس باستنادها علـى فرقة "الديوان" . لتنصب انعكاسات هذه الاستعراضـات وهذا التوسـط على الزائرات ابتغـاء هظـم هذه الاجراءات والسبـل العلاجيـة المبهـرة وابلاغهـا للخـارج اذا استوجب التوجيه .

أمـا من جهـة "مجتمع الديوان" ، فقـد تكـون مساهمـة وخبرته في انتاج قـوة الاعتقـاد وانجـاز "الوعـدة في هذه المؤسسـة متقطعة وغيـر مستمـرة ، تخضـع لارادة "شوافـة الأبيار" أو بالتحديد ، حسب اهميـة التذرع والتعزيـم الذي ترغب تشخيصـه . بحيث بهذا المبـدأ والمناقـض لهيئة ، ومعنى وجـوده الأصلـي ، يجـد "مجتمع الديوان" نفسه قد فُـرّضَ عليه العمـل تحت وصايات "الشوافـة" لاقرار الانتقال ، وبالتالي مجـردا ومسلوخا

من قالبه العلاجي ، ليحتفظ فقط بمضمونه الديني والأسطوري ، وجانبه الفني (موسيقى) يسخرها لحصص " الشوافة " .

هذا ماكانت توضحه على كل حال تقطعات الموسيقى ، والتوقفات التي كانت تعترضها " الشوافة " خلال كل تمثيل للموضوع الأسطوري . بحيث كلما عزف " المعلم " مقطوعة باشارة من " الشوافة " ، وانتهى منها بعد الرقص عليها طبعا وتقديم معناها الا يمائي ميتوقف عن العزف لأن الشوافة مباشرة بعد انتهاء التمثيل في الجذبة ، تقوم بقراءة مصادر الآم الزائرات الاجتماعية وتقيم مجالها الوظيفي في ميدان " السحر " اذ هي بذلك تبين وقعها الاجتماعي والديني مع اعتراف بتعاقدها واتفاقها المفوض رمزيا - أي غير مكتوب بينهما وبين جماعة " الديوان " في تدعيم عمليات تسوية الاضطرابات الاجتماعية المرمزة المعبر عنها في أشكال تشخص الرسوب الاجتماعي ؛ (الثقاف التابعة ، صعوبة زواج البنت ، رفع النحس ، عندم نجاح العلاقة ، مخادعة الزوجة ، تكسير سلطة الرجل ، واعادة امتلاكها لصالح المرأة ... الخ) في تيارات تصورية تنتجها الجماعات والفئات النسوية كثقافة يائسة (1) .

مقابل هذه الخادمية التي تقدمها " فرقة الديوان " لموسسة الشوافة " في مهمة دعم وابراز دورها وتبرير فعاليتها ، يضمن " للديوان " مناسبات عقد اجتماع اعضائه . حتى ولو بطريقة عكسية للمعنى السلفي المعتاد عليه لتحظى بشهادة اعتراف لأصل امتلاك مصادر القوة " السحرية والنظريات الدينية و بالتالي ملكية وتفهم الاسطورة الموسسة ، التي تختزنها " الشوافة " في حقلها التصوري وفي ذهنيتها ، والذي تجدده " فرقة الديوان " بتخليد الزمن الاسطوري أو التاريخ المقدس ، الذي هو تاريخ حقيقي (2) يعكس البدايات الأولى والسلفية التي تعود اليها " فرقة الديوان " ذهنيا في كل مناسبة تدعى فيها للتوقيع على جو التقديس ، وقنوات التوسط .

---

(1) Marc Augé et Claudine HERZLICH ;" Le sens du mal :Anthropologie Histoire, Sociologie, de la maladie coll. Ordres Sociaux, Edition: Des Archives contemporaines. Paris 1984 Pg. 35.

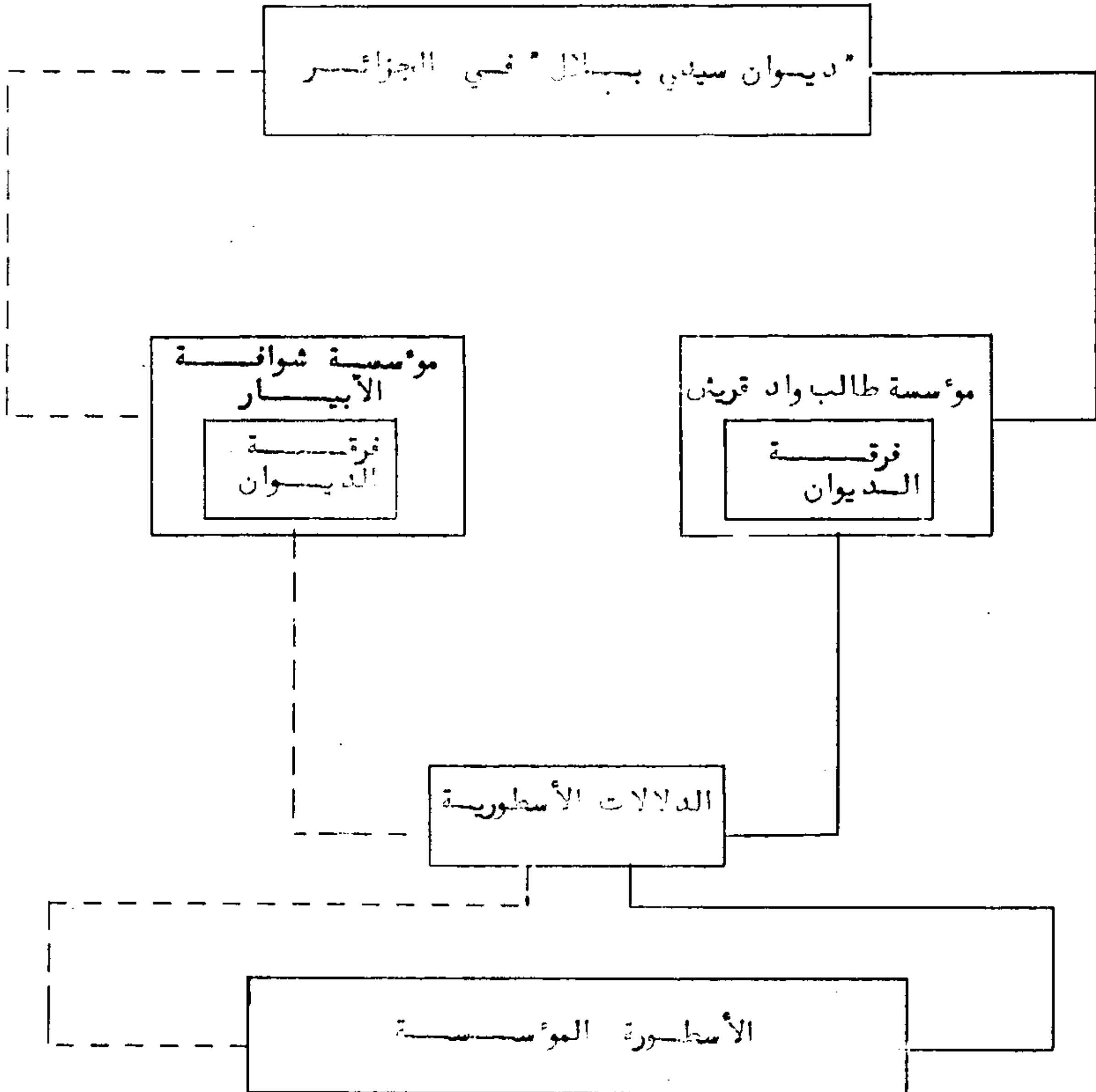
(2) MARCEA ELIADE:"Le sacré et le profane":Edition :Gallimerd . Paris :1965 . P;27.

تلخيصا لمجمــل العلاقات المتشابكة بين ما يمكن أن نسميــه " بالتقديـــس الاسود " "والتقديس الابيض " " أو "الديوان " الاسود " و " الديوان الابيــض " وبالتالــي بين الاسطورة المؤسســة كرؤيــة نهائيــة فردية وجماعيــة والاسطــورة المستنتجــة أو " المصطنعــة " .

نضرب شكلا مبسطـــا ، نبين فيه طبيعـــة العلاقات الممكنــة التي تعطـي معنـا ودلالات هذا الاجتماع والاتصــال بين الممارستــين ، والذي يوضـــح اندمـــاج كلا المؤسستــين في المتغيرات المكونـــة للاسطـــورة ، وكيفيـــة التعبيـــر عنهـــا في تطابقهـــا مع طريقـــة تنظـــيم النسق التصـــوري " للديـوان " أو تقطعهــا وانفصالهـــا عن الدلالات الانثروبولوجيـــة والاسطـــورية " الـتي تتكـــون منهـــا " ممـــارسة الديـــوان " ، هذا تماشيـــا واستنـــاد علـــى يفـــرزه واقـــع الممارســـة " الدينيـــة " في العاصمة .

انـــظر الشكـــل (1)

- شكل 1- نبين من خلاله ضمن مقارنة بين مؤسستي الطالب - وشوافة الابيار ، طرق تنظيم النسق التصوري في ضوء التمهين بالمقدس و العمل السحري .



———— : ترمز الى تكامل و استمرار علاقة مؤسسة الطالب بالانتاج الديني و الاسطوري .

- - - - - : ترمز الى تكسّر علاقة مؤسسة الشوافة بالدلالات الأسطورية و تحوّل علامات النسق الاعتقادي .

يبدو جليا في اللوحة الأولى ، انه بامكانها أن تأخذ مسألة العلاقة الموجودة بين اجتماع " فرقة الديوان " بمؤسسة " الطالب " وانعكاسها على الدلالات الأسطورية ، طريقها في اتجاه الوضوح ، الذي نستطيع أن نستشفه من خلال استمرار روح الأسطورة المؤسسة والامتثال لها بصفة كاملة ومستقيمة .

بحيث ماعدا الوجه المهني الذي تتميز به وظيفة التقديس عند " الطالب " يبقى المجال مناسبا لاعادة احياء الخطوط الأساسية " للديوان " وممارستها بكيفية تطابق الدلالات الرمزية التي تتشكل منها الأسطورة المؤسسة أي أنه اذا ما عزلنا رؤية " فرقة الديوان " لمؤسسة "الطالب" كاطار تحترف فيه التجارب الدينية واجراءات التقديس الأساسية ، والتي تساهم في تكسير نمط العلاقات بالمعتقدات والعمليات الطقوسية .
فان الاستلهام والأخذ بالدلالات والاجراءات الأسطورية بعناصرها المتميزة تبقى ثابتة أو على الأقل تتبع نفس المنطلق ونفس المدلول الذي تختزنه الذكرة العرقية والجماعية .

في حين أن وضعية العلاقة بين الممارستين وكيفية تجهيز الدلالات الاسطورية في المثال الثاني ، فنجدها معكوسة ، بحيث تظهر فيهما الاتصالات غير مرنة ولا طبيعية كما هو الشأن في مثال " الطالب " وتبدو متقطعة لضعف ارتباط " شوافة الابيار " بالاساطير الأولية وعدم تمكنهما من تنفيذها كلها ، وبالتالي ابتعادها على تمثيل الجوهر الرمزي " للديوان " (مكيري ، جاطو ، ربيعا ، مولاي ابراهيما ، جانقري ، بابا الحاج ، موسى البحري ، لالا ميمونة ...) واقتصارها فقط على استحضار البعض من السلسلة الأسطورية اذ لا يمثل هذا تحت أعين " فرقة الديوان " سوى تبسيطا واختزالا لحقلهم التصوري والانتاج الثقافي والديني .
أما التصنيف الجديد ، والذي تعتمده "الشوافة" لابهار الزائرات فهو انتاج الطابع المهني التقديسي من جهة . كما بامكانه أن يكون رد فعل أفرزته العلاقة التي تربط المؤسستين . مما أدى الى وجود انعكاسات على الحقل الأسطوري " للديوان " وعلى النسق التصوري ، والوحدات الاسطورية التي يعرفها ك . ل بستروس بأنها جمل قصيرة تتشكل الواحدة منها وحدة بناءة للأسطورة (١)

---

(1) C.L. STRAUSS: Quelques thémes fondamentaux de l'anthropologie : "Les mythes". Bordas- Encyclopedie sciences sociales T.1. Collection : Bordas. 1971 . Pg. 62.

بحيث تشكل بالنسبة "للديوان" ، مؤشرات اللغة العداوة والصراع الباطني الذي تخفيه عملية استمرارية تعايشهما ، فمثلما تحاول " فرقة الديوان" تغطية ممارستها وحفظها من التلوث بالانتاج الجديد والامتزاج به ، تحاول " مؤسسة الشوافة" من جهتها ، ضرب تابعية ، " الديوان" في جوهره الديني والميتولوجي ، المكون للأسطورة المؤسسة وبالتالي استثمار هذا الهجوم لصالحها كوظيفة أساسية علاجية واجتماعية من جهة واستراتيجية لابهار ترويج الزائرات وكسب الامتيازات الناتجة عن اتساع من سعة مجال نفوذها " السحري " أي كلعبة على الخيال الاجتماعي .

أما اذا أخذنا مؤسسة " الطالب كمجال لتنفيذ التقديس ، وعقلانية تركيب الأسطورة المؤسسة ، والأخذ لمبدأ الولاية والتمسك بالانتماء للشخصية الأسطورية (سيدي بلال) ، فان الأرضيات التي يرفرها " الطالب كشروط للوصول الى هذه المحددات التي تنعش الذاكرة الجماعية ، أكثرها مباشرة ومستقيمة دلالة عن التمسك بالممارسة وتعبيرا عن نوع من الارتياح في العلاقات بالنسق التصوري وتحفيظا ملحوظا في الاصطناع الذي نجده غالبا في ممارسات " الشوافة - ومنذ ذلك ، فان استمرارية الجانب التثقيفي أو المثقف في " الديوان " ، والرؤية البعيدة التي تسعى اليها ممارسة " الديوان " ، قائمة المجال الذي توجد فيه ، وطريقة استغلال نظام تسلسل الذوات الخارقة كمكونات للدلالات الأسطورية ومحددة بذلك طبيعة الروابط والانتماءات التي تشد الأعضاء بخلفيات ممارستهم وأهداف اجتماعية .

بعد كل هذا ، وخلاصة لهذين المثالين (طالب ، " الشوافة") الميدانيين نخلص الى سؤال فرض نفسه ، بكيفية ، تجمع بين " الديوان" الأسود " الذي هو دلالة عن تطابق النسق التصوري ، بالتصور الذي يعطيه الأعضاء لممارستهم و " الديوان الأبيض" ، الذي يسعى الى تغليف الفرغات " السحرية" بالتجارب الدينية المستمدة من " الديوان" ، يستغلها لنهايات مادية واجتماعية .

يتمثل سؤولنا في امكانية التحدث عن أزمة " الديوان" أو حالة تناقض المقدس التي أخلّت به مؤسسة " الشوافة" وبنظامه الاعتقادي والتصوري ، معبرة عنه

بالاختزال والتبسيط للمقومات الأساسية للنسق التصوري و المحددات الأنتروبولوجية .
أيمكن ان نفترض في هذه الاستمرارية اذن ، ضمانات لاسترجاع "الوظائف البارزة" التي يعرفها ملفورد سبيرو : بانها تلك التي يمنحها أفراد الجماعة لمتغيرة سوسيو ثقافية معينة (1) ؟ هل يجوز لنا أخيرا أن نتصور عملية دينية مشتركة تقترح علينا تقاسم الوظيفة :
- فمن جهة تزيين فرقة " الديوان" جلسات " الشوافة " بمحتويات حياتهم الدينية والسلفية .
- وتسمح من جهة أخرى (الشوافة) للورثة الجدد من " فرقة الديوان" استمرارية ممارستهم مستعدين ما يعبرون عنه بروح الأجداد وبالتالي معبيرين عن انتمائهم لرجلهم الأسطوري ؟

نعتقد بأنّ الاجابة على هذا السؤل ، التماس الجوانب المشكوك فيها أو التي لم تثبت قوتها ، تدفعنا الى التجول مرة أخرى ، عبر معنى الأستمرارية وتصوراتها في العاصمة ، ومنهجيا ، كيف تصبح مؤسسات "الشوافات" متغيرات تساهم في توضيح وضعية وحالة " الديوان" وأدلة تفسر لنا علامات التغير الانتروبولوجية والسوسيولوجية التى تساعده في البقاء ، مسايرا ومواكبا استقرار ونجاح المؤسسات الدينية ونهايات استمراريتها .

لهذا الغرض اذن ، وخلال بحثنا استطعنا أن نلحق بممارسة " الديوان في بعض المؤسسات بالعاصمة مطبقين عليها نفس طرقتنا الاستثمارية للمعلومات في كل من : حسين داي ، سوسطارة ، القبة ، وبوزريعة ، محاولين التماس تجانس أولا تجانس المعطيات التي يمكن أن توفرها لنا هذه الميادين أو هذه النماذج الأمبريقية ، وبالتالي امكانية تفسير سيرورة" الديوان" في هذه البيئات المتباينة استنادا على ما يعتبره روجي كايوا في الأسطورة متجانسا ممكن التبرير بمفتاح واحد ينطوي على الذهن المنشغل بكيفية اكتشاف الشئ ذاته من وجهة الاخر والواحد من وجهة المتعدد (2) . هذا من حيث هدف اجراء الممارسة وكيفية تنظيمها ، والعلاقة التي تربطها ، " بالديوان"

(1) MELFORD SPIRO:"la religion: probléme de definition et d'explication.cit: Luc de HEUSCH:Essai d'anthropologie religieuse:Ed:G Gallimard.Paris . 1972. Pg.136.
(2) ROGER CAILLOIS:"Le mythe de l'homme"Ed:Gallimard;Paris.1938.P.15/16.
TEXTE:"En tous cas,considerer le monde des mythes comme homogéne et comme tel justiciable d'une clef unique;apparait comme une vue d'esprit,de l'esprit tjs preocupé de saisir le même sous l'autre,l'un sous le multiple".

مؤسسات "الشوافات" كمتغيرات لاستمرارية ممارسة " الديوان":

ان انتشار وتوزيع " الديوان في هذه المجالات ، بشانه ان يفتح لنا افاقا على بنية هذه المؤسسات ومدى تجاوبها مع " ممارسة الديوان " ونسقها التصوري ، وبامكانه ان يقودنا الى قراءة بعض جوانب التاريخ الاجتماعي الذي وقع على اثر هذا الاجتماع .

لهذا ، ولكي نبرهن على وجود ظروف زمنية تظهر فيها "ممارسة الديوان" في أعلى قمة التقييمات أو دونها " ديوان سخون" " ديوان بارد " استدلالا لمعنى القدرة على التمثيل وتجهيز المعاني الفعلية لوجود الذوات الخارقة اتخذنا من متغيرة "الشوافات ، أداة منهجية لها مصداقية تثبت هذا التعايش واتاحة الفرصة للأولى بأن تستمر . كما نعتبر هذا الاختيار المنهجي نقاطة فاصلة بيننا وبين الدراسات التي سبقتنا في تناول المؤسسات الدينية ، سواء من حيث الكم أو من زاوية التحليل ، وهذا باعتقادنا أنها تدعم الاشكالات وتساند بعض المحاولات في ميدان الانثروبولوجيا الدينية أو السوسيولوجية الدينية ، ولتوضح لنا الحدود بينهما .
كما بامكانها أخيرا ، أن تقنع الرجال في هذا الميدان وخارجه بكيفيات ارتباط الذوات الخارقة وادراكها كوسائل أو غايات وبالتالي فهم وحدتها بالافراد كهدف أولي ، اذ هي بهذا أو ذاك ، عبارة عن قنوات لاشباع الحاجات الاجتماعية التي تحدد علاقة الأفراد بالذوات الخارقة حسب أنماطها الثقافية التي تؤكد وجودها ، اذ ينبثق عن هذه الحاجة بناء أشكال وهيئات دينية متعددة وظيفيا تؤدي دور الواقي والمدافع وتكتسي أو تتقاسم نفس الغاية لدى الفئات في اللجوء الى معالجة الخلوطات ، مما يكسبها هذا البعد التصوري و "السحري" :
(قبة مقام ، شجرة مقدسة ، الطالب ، الشوافة ، ......)

بحيث يعتبر هذا التنوع الهيكلي للمؤسسات الدينية ، بمثابة تركيبة لجزئيات وحدة شاملة ، يمكن أن نسميها بالاسلام المغاربي .

ككيان نسقي واعتقادي ، تحتمي وراء الذاكرة الجماعية والشعبية لتبرير بناءاتها التصورية وسلوكاتها الدينية .

لذلك ، فان مقصودنا من اختيار " الشوافات " كمتغيرات ومؤسسة لتحليل تاريخ الممارسات الدينية ، ليس تقليصها من هيئتها التأسيسية بل هي خطوة واسعة نحاول من خلالها فهم واكتشاف مختلف الاصطدامات والانزلاقات التي وقعت فيها ممارسة " الديوان " اثر اجتماعها بمؤسسات " الشوافات " .
كما تعد هذه المقارنة بين المؤسسات في الحقيقة ، محاولة للاقتراب من البنيات الدينية المتغيرة المستفزة من هذا الاقتران مشددين بذلك على النهايات والأبعاد التي سيصل اليها الأدب الأسطوري الذي يتضمنه " ديوان سيدي بلال " . مراعين من جهة أخرى ردود الأفعال الناتجة عن استراتيجيات بسط النفوذ السحري ، أو ما يمكن أن نسميه " بالفعل الاجتماعي " الذي يصبح غاية تحققه عمليات الشفاء والفاعلية العلاجية : (صبت روحي ... ريحت عليها ...، أحنا مسلمين و مكتفين ... الخ) تتكفل بتنظيمها طقوس ممارسة " الديوان " .

عندئذ يصبح هذا الاختيار المنهجي ، اختيارا لتحقيق فرضية الاستمرارية التي تعنيها ممارسة " الديوان " في العاصمة كمجال اقليمي مفتوح ، و بالتالي فهو اختبار لسهولة تعايش أو اندماج الحياة المقدسة " للديوان " بالميدان السحري الذي هو حقل محدد بمواقف إما طيبة أو شريرة تصبو الى التحطيم والموت .... متوظفه في مثالنا الميداني مؤسسة " الشوافات " (1)
مبرزين من وراء ذلك ، الأسس السوسيولوجية للتحول الديني و المساعي التي ترمي اليها وضعيات " الاستقرار " المشوهة و البائسة التي يعرفها التنظيم التصوري والأسطوري الجديد .

---

(1) JOSEPH CHELHOD :" Les Structures du sacré chez les arabes "
Edition : G.P. Maisonneuve et Larose .
1964. Pg.39.

نماذج لسيرورة ؟ لديوان واستمراره في كل من: حسين داي ، سوطارة ، القبة، بوزريعة:

لم يكن سهلا علينا مناقشة هذا الانتشار للمؤسسات الدينية التي تشكل جزاء من الأحياء التي وقفنا عندها الا بعد ما حددنا تساءلات جزئية ، اجمعت على تعريف زاوية الانطلاقة نحو هذه النماذج المجهولة في هذا القسم ، وايضا بعدما اقتربنا فعليا من تركيبه هذه المؤسسات التي استعادت أحياء " ممارسة الديوان " فيها ، وفهم تشكيلاتها الفردية والجماعية ، التي تدور حولها الوظيفة الاجتماعية ، المتمثلة في اقامة الوساطة (في استهلاك المنتوج السحري او وساطة بين الفئات النسوية القوى الخارقة) .

اتضح لنا ان تنظيم "ممارسة الديوان" واستخدام نسقه التصوري الفعلي " دوزان الوصفان" بحقله الاسطوري متوقف على تحديد المسافة التي تربط ممارسة "الديوان" بهذه المؤسسات ، ومحددة بالفاصل التصوري والعقائدي ، الذي يرسم حدود التغيرات .

بحيث كلما تغيرت أرضيات وثوابت قيام "الديوان" ، الا وتغيرت معها مفاهيم هذه الممارسة ، لتصبح دون ذوات خارقة ولا ألوهية وكلما تباعدت أو اصل الممارسة نفسها عن نسقها التصوري وانفصلت عن سلسلتها المرجعية في هذه الاجتماعات أو هذا الاقتران لطارفين مستقلين ، الا وكان من جهتنا اهتمام فائق ، يسمح لنا القول بأن هناك في هذه السيرورة للنماذج الحية والميدانية <u>ازدواجية في تنظيم الأرواح والذوات الخارقة ، وازدواجية في التنظيم الاجتماعي داخل مؤسسات "الشوافة"</u> .

بحيث ، تسمح لها هذه الازدواجية التنظيمية بالتفرغ الى كيفيات المحافظة على الاحتكار الديني وتوسيع للنفوذ السحري في حل العقد الدرمزة .
أما من جهة " فرقة الديوان" ، فهذا يدفعها الى اتباع هذه الاشكال التنظيمية الجديدة محاولة الاستفادة منها ، لكي لا تستنزف اجزائها الانتروبولوجية المكونة لها .

ان مايحدث بين " فرقة الديوان " ومؤسسات "الشوافة اللاتي استعادت أحياء الممارسة بجهازها الايديو - ديني هو بمثابة انقلاب للانساق ، أو انقلاب للنموذجية النسقية التي يعرفها روجي باستيد " بالانتقال من بنية دينية الى اخرى " (1) .
تعبر فيها عن اختلافات التي تتخلل العناصر الدينية الحية لهذه الانساق ، وكذا بالنسبة لسيرورة " الديوان " .
ومن ذلك جاءت ضرورة اختيار تاريخ الممارسات الدينية أو سوسيولوجية التغيير والتحول الديني (2) كاطار نظري وتحليلي لهذا التغاير في الاستمرارية التي نحن بصددها .
خصوصا اذا اعتبرنا ممارسة "ديوان سيدي بلال " كدين اذ كما يعرفه روجي - باستيد : "فهو لا ينفي التغيير ولكنه يعتبره ضياع ورجوع الى الوراء بالنسبة للاصل " (. . .) "وربما يحقق استعادة أو اخلاصا للذاكرة الجماعية، فهو يرفض أن يكون تغييرا وتحويلا . (. . .) وبالتالي فهو لايشكل الا ايديولوجية تخفي تحت الاستمرارية ، مجموعة قطيعات وتغييرات عميقة . . (3) .

---

(1) Roger BASTIDE :Le Sacré Sauvage; et autres essais; Edition: Payot. Paris ;1975. P.99.

(2) - قام اختيارنا لهذا الاطار النظري ، خاصة لمتابعة تطورات الممارسات الدينية (مصالح من وحي .أ . احمد بن نعوم) ندعمه بمحاولتنا هذه في ميدان سوسيولوجية التغيير الديني الذي هو مصطلح نراقب من خلاله البناء والتشكيلة الدينية الجديدة التي من شأنها ان تمس " ممارسة الديوان" كنسق ديني وعقائدي بما فيها جانبها اللساني .

(3) Roger BASTIDE : OP. CIT. Pg: 96.

انطلاقا من هذا ، اقتحمنا ميداننا الاثنو - ديني ونماذجنا السوسيولوجية التي لايزال " الديوان " فيها جاريا كان. الذي لاحظناه ونحن نتردد على عائلة تحتفل " بالديوان " في حي حسين داي اعتياديا - اي كلما اقبل موسم شعبان ، مظرف زمني ديني - غياب مهنة الشوافة ، والعمل بالتقديس والوظيفة العلاجية ، اي انها عائلة لم تختر " الديوان " لتوسيع وتدعيم منظور معين ، او مقابل شيء ما ، وانما هو " وعد " منها وتعهد للجد الكبير واب العائلة الراحل ، الذي كان من اهم العناصر المكونة لموسسة " الديوان بالقصبة " قديما والذي ينتمي في اصله العرقي الى مقاطعة " قورما " السودانية .

استعاد ابنه الأكبر تقنيات الممارسة وجهازها في بيته بعد الاستقلال متكفلا ومحتفظا لها بهيبتها واتجاهها الديني وملتزما امام روح ابائه الخالدة ، بأن يبقي هذه الممارسة حية وتسير وفق نظام الاسلاف ، أو كما يعبرون عنه : على طريقة الاجداد : اي متصاعدة وغنية بالذبائح والضحايا ، تقربا من الذوات الخارقة والشخصيات الاسطورية ومحددة بذلك علاقتهم بالعامل الحيواني .

وبالفعل ، حسب هذا الهدف الالوهي والذي يمثل مؤشرا صارخا للالتماس وتحديد الفارق بين هذا المنطلق والمنطلقات الاخرى ، التي يمتهن فيها بالتقديس.
استقامت امامنا سلسلة من المفاهيم حاولنا قياسها على هذا الواقع ، لاختبار موقف المسؤولية والاستعراضية اتجاه " ممارسة الديوان " في هذا الحي (...)
لهذا خصصنا هذا الوصف التحليلي ، ليكون خطوة نتابع من خلالها التنظيمات الثقافية والتصورية التي تحويها " ممارسة الديوان " ، وكشف طبيعة الرمزية المحتنقة .

وبدى لنا هذا جليا حينما كان استغلال الثور الأسود في قمة عمليات توظيف التقديس .
اذ بعد تزيينه ، وتطهير بالبخور ، ومادة الحنة بشكل صليب (من على ظهره ومتقاطعا الى الصدر) مغلف باللباس الأسود المرصع بحبات الودع المطروزة في أشكالها الطقوسية .

خرج أعضاء مجتمع "الديوان" وخاصة منهم ، الرجال في صف دائري ، يقرعون الطبول وأزواج القارقابو فاذا بجماعة متكونة من (3) ثلاثة أشخاص ، تنفصل عن الجماعة الأصلية ، لتتلقى اجراءات التقديس اعتياديا وتتجرد من انسانيتها الطبيعية وهذا بالتطبيق عليها عمليات التطهير ، قبل أن يذبحوا الثور (شرب الحليب من نفس الاناء الذي شرب فيه الثور ، ونسج المآزر بعد تبخيرها ، استلام السكاكين خلفيا من يدي " المعلم " أو "المقدم" بعد تبخيرها هي الأخرى ، تقديم تحية لكل الأعضاء ، بتكتيف الذراعين في السماء . . . .) .

وما أن تجتاح الجماعة المقطوعات الخطابية التي تشير الى حضور الذوات الخارقة ، تقوم النساء والأطفال برمي "الزيارات" من النقود داخل المئزر الذي يغلف الثور .
وعندما تصل المقطوعات التي تتناول مضمون الشخص والرجل الأسطوري الممثل في شخصية " سيدي بلال " (*) يوضع الثور الأسود أرضا من طرف الذابحين الثلاث ، جاريا عليه أحد الذبحين سكينته .
مباشرة بعد ذلك ، تزيد الايقاعات الموسيقية من حدتها وترتفع الانغام ، دلالة على الالتزام " بالوعد "

(*) ـ عند ذبح الثور الأسود ، تغني مقطوعة خطابية تتناول طابعا لوائيا : تدعى هذه المقطوعة باسم: "ريما" سيدنا بلالي بن قزما (RIMA) ريما كوباني .

للشخصية الراحلة ، و تعبيرا عن التحام و اقتران الزمن المقدس ، بالزمن السلفي الذي تعهدت له العائلة .

بعد هذا التنفيذ الدقيق و المفصل لقداسة الثور الأسود ، و ما يمثله في اعادة صور الاحترام التخوفي ، و تثبيت لتصورات الجماعة العرقية كحيوان مقدس ، و ما ينبعث عنه من شعور بأداء مهمة الأسلاف و الارتياح من مفعولها الوساطي .

تعود الجماعة و على ايقاعات " النوبة " الى داخل البيت ، و في هذه المرة بداخل غرفة واسعة ، كان معلق على أحد جدرانها صورة لأب العائلة و مالك " المحلة " سابقا . و من الجهة المقابلة وجدت خزانة كبيرة ، أخرجت منها أولى مستلزمات بداية " ممارسة الديوان " الدينية بعدما أن تشكلت الأعضاء في حلقة من نوع مخالف لتلك التي كانت في البهو .

اذ توسط " المعلم " الحضرة ، جالسا و بيده آلة القنبري و موزعا على الأعضاء الآخرين أزواج القرقابو ، ليحتلوا فضاء الغرفة في حلقة نصف دائرية ، فاسحين المكان الكافي للرقص الديني .
أخرج من الخزانة طبق كبير ، كان يتضمن عليها من أنواع البخور و سكاكين مزدوجة و مشاعفة و أسواط مضاعفة أيضا مظفورة و قارورات من العطور . . . علما بأن اللوازم الأخرى كانت محفوظة في الخزانة (الرماح ، الحجرة البيضاء ، البرانيس ، الهيدورة حربة سرقو ، البولالة ، . . . .) و ان لم تخرج في نفس الوقت مع اللوازم الأخرى ، فهذا يعود فقط لطريقة تنظيمية و لقلة المساحة .

استهل بعد كل هذا " المعلم " بداية طقوس " ديوان سيدي بلال " و ضمن السلسلة الخطابية ، باستحضار المقطوعة التي ترمي الى التوسل الى القوة المطلقة و طلب العفو لانجاح حلقته و اجتماعه هذا .

ثم تلتهـا مجموعـة أخرى متممـة للسابقـة ، مـركزة على المديـح وذكـر الفضـل العظيـم للثـورة الحقيقيـة وأخرى مخصصـة للرسـول صلى الله عليـه وسلـم أو شخصيـة سيدي عبد القـادر بودربالـة ـ ارجـع الى المقاطـع ـ يوديهـا كمواضيع أساسية شخـص كبيـر في السـن أولا ، ثـم تساعـد في تنفيـذ حركتها الايمائيـة ذلكـم " الطالـب " ، وهـذا لقدرتهـا على تجسيـد وتمثيـل أحداث هـذه المواضيـع الأولـى ، وخبرتهـا في هـذا الميدان الرقصـي والاسطوريـة ، وقيـاس الزمـن السلفي .

ثم يأتـي دور العناصـر الشابة لتوقـف هـي الأخرى عن مشاركتهـا الخاصـة وتجردهـا مـن طبيعتهـا اللا دينيـة ، لصالـح التعبير عـن انتمائهـا لمجتمـع " الديوان " ، ثم لابراز استعدادهـا فـي ترجمـة تنشئتهـا الدينيـة والتمكـن من أداءهـا امائيـا .

أمـا الجدة ، فقـد تعـد رقصتهـا مقدسـة لاحياء ممارسـة الـديوان " سواء كجـزء منهـا ، أو اخـلاصا لزوجـها .
بحيث ترجـع قداسـة رقصتهـا الـى الانسجـام في توظيـف الجهـاز الدينـي الخاص بالمقطوعـة ، وأداء الرقصـة فنيـا ، أو على طريقـة الأسـلاف .
اذ خـلال دخـولهـا " الجذبـة " على " بابا قورمـا " التي يقـدم فيهـا عادة للشخـص الجـذاب قطعـة خشبيـة ينيم تطهيرهـا وقصعـا مملوءا بالمـاء يوضـع فـي وسطـه الموقـد بنـوع البخور الـلازم ، لتـدور حولهـا مـدة معينـة وهـي محتفظـة بوقـع الرقصـة علـى انغام المقطـوعة .
بحيث اذا بلغـت نشوتهـا ، رفعـت ذلك القصـع الى أعلـى رأسهـا وسكبـت المـاء عليهـا لتسبـح فيـه قليـلا ، قبـل أن تعلـن عـن نهايـة مهمتهـا .

( ) ـ نلاحـظ فـي هذا المثـال ، حضـور " طالب " وادي قريان ـ ليـس كمتميـين بالتقديـس تنطبـق عليـه تعريفـات " الشامـان " كمعالج وساحـر جماعتـه ... " ولكـن كعضـو مرجعـي يحدد خـط الانتمـاء العرقـي واستيعابـات الأرضيـة التصوريـة " للديـوان " وأخيرا كعضـو مراقـب ، لطريقـة تنظـيم الممارسـة .

فاذا كان تعداد المؤهلين والاكفاء في طريقة أداء " الجذبة " كزمن رقصي ديني في هذا البيت مهما ، فهذا لانه يعد بمثابة عامل لتقسيم اجراء " الديوان " وتنظيم نسقه التصوري والاعجازي .
بالنسبة للحضرة الخارجة عن هذا المجتمع ، كما تعد درجة تمثيل مواطن هذا النسق التصوري ، وتجسيدها بصفة مادية ، سلما معياريا للحكم على مستوى التجسيدات القوى الخارقة ، وتحقيقا لما يعبرون عنه " بالديوان " السخون دلالة عن التجارب من الشخصيات الاسطورية ، التي تشكل محتوى البنيات الخطابية للأسطورة الشاملة ، وقدرة تمثيل رمزية السفوات السالكة فيها .
فحيثما تما
فحيثما تصاعدت وكانت علاقة الجماعة الديوان بالمحاور الانثروبولوجية قوية واشتد تجسيد الشخصيات الرمزية وتمثيلها في هذا الجهاز الخارق ، الا واقتربت " الجذبة " من الجانب الترويعي ، والدرامي الاسطورة التي يؤهلها : بالواقعية الزمنية والمكانية ، أو بما يسميه م . اليباد : بالحاضر المخلد في الزمن الاسطوري " (1) وهو الشيء الذي شد انتباهنا على كل ، ونحن نتابع قيام احدى قريبات هذه العائلة وهي في أوج حالتها النشوية .
اذ تفطنا الى أنه كلما كانت متطوعة ذاتية جسارة في الأداء الايمائي وصينة استحضارها ، الا وكانت حافزا مثيرا لعضو ثاني من مجتمع "الديوان" . اذ لاحظنا انه بدأت تعثر على أثرها ببعض القلق ، وبعض الارتباكات ، وأحيانا أخرى بكاءا وصراخا كاشعار للانجذاب . استطاع " المعلم " وأعوانه من كشف أو الاتفاق عن سبب وضعيتها التعزيمية .

اذ كان انجذابها بسبب حضور " سيدها " والممثل في هذه الحالة الموافقة لـ المساسلة التصورية وصنف الانتماء العرقي – بمولاي ابراهيما – الذي ، للرقص عليه ، أخرج " المقدم " من الطبة زوجين الباكتين

---

(1) MIRCEA ELIADE : Traité d'Histoire des religions ; Edition: Payot . Paris :1949. P. 336.

تـــم تطهيرهـــا بنـوع البخـــور المواتـــي للمقطوعة . ثم وضع جزءا ما مـــن القماش أحمـــر اللـــون ، علـــى ذلك الـــدخـان المتصاعـــد من الموقد ومســـح تلـك السكاكـــين . وعندمـــا تشعـــر باقـتراب حالتهـا النشـوية أمـدهـا أياهـــا خافيـــا ، بصفـــة يتـــلاقى فيهـــا ظاهـره بظـهـــر المــــرآة الراقصــــــة .

هـــذه الاخـــيرة لمجـــرد استلامهــــا السكاكـــين حيـث الحضرة ومجتمـــع " الديـــوان بالتسلـــيم علـــى رأس " المعلـــم " ، الى غايـــة العنصـــر النســـي ((العريفـــة)) ، وكأنهـــا ذاهبـة لسفـــر غير موثـوق مـــن الرجـــوع منـــه أو لمهمـــة صعبـــة .

اذ لمجـــرد الانتهـــاء من هـــذا التسلـــيم وعلـــى ايقاعات حارة نوعـا مـــا ومرتفعـــة ، تشـــرع بضـــرب ذاتهـــا بالسكاكـــين علـــى مستوى بطنهـــا بكـــل قوة عـــدة مـــرات ، منسجمـــة مـــع الانغـــام الصوتيـــة ....) الى أن وقعـــت أرضـــا ، معلنـــة عـــن انتهـــاء مهمتهـــا ، وتسجيـل انتمائها كمـــا يقولـــون : " خصوصيـــة) .

بالاضافـــة الى هـــذه الاستعراضـــات ، هنـــاك مقاطـــع أخـــرى موضيغ كلاميـــة لا تقـــل عـــن سابقتهـــا من حيـث رمزيتهـــا وملحمتهـــا ان صـــح القـــول تنتهـــي كلهـــا الى نتيجـــة واحـــدة والمتمثلـــة في الصعـــــود الى مـــا فـــوق الطبيعيـــــة والتمـــاس الـــزمن السالفـــي معبـــريـــــن عـــن ذلك بلفظـــة : " اركـــب " ـــ دلالـــة عـــن حسن الاداء والغوص التاريخـــي والثقافـــي ، وبالتـــالي كوسيلـــة للرجـــوع بالذاكرة العرقية الـــى الزمـــن المقـــدس فـــي آن واحـــد ، عـن طريق التفـــنن فـــي توظيـــف تقنيـــات "الجـذبـــة " .

الى هنـــا ، توضـــح لنـــا وضعيـــة " الديوان " في حسن داي ، نوعية الاهتمـــام بهـــذه الممارســـة وأبعـــاد تكرار النمـط الديني الـــذي تعيشـــه خـلال هـــذه الفـــترات الزمنيـــة . كمـا تبيّـــن لنـــا جليـــا طبيعـــة وطريقـــة إستعـــادة النســـق التصـــوري والاسطـوري وكيفيـــة مراقبتـــه مـن الضيـــاع ، أو حفـظ ما هـو مهـدد بالضيـــاع .

هـــذا الوجـــود ارتباطـــات وعـــلاقـــة بيـــن أعضـــاء " مجتمـــع الديـــوان " أثـــرت علـــى معـنى هـــذا الاجتمـــاع والجوهر الوظيفـــي لممـــارستهـم .

الـذي إنّ لـم يثمـر انتفاعـا ماديـا ، فانـه يحـرض حاجـة ثقافيـة لأعضائـه . تساعدهـم بذلك علـى الاجتمـاع من اجـل تجـديد تصـورات الانتمـاء الفـردي والجماعـي ، وتشجعهـم علـى مثابـرة " العفويـة" والـتي تميّـز مراحـل تنظيـم الممارسـة ودليـل حيـاة دينيـة " ناجحـة" .

اضـف الى ذلك ، أن اتبـاع " الطريـقة" أو السلسلـة الخطابيـة كمجموع شعـارات ليـس توحيـدا ميكانيـا فحسب ، بل مقياس لتصوير درجـة تمثيـل الأسطـورة المؤسسـة ، أو الكـم الماضي الـذي تربطهم بـه تعهـدات ووعـود للشخصيـة الأسطوريـة .
كمـا تعتبـر وسيلـة لقياس حجـم اعلاء الممارسـة وابـداء قيمتهـا فـي نفسيـة الأعضـاء عنـد تقييمهـا وتحليلهـا .

ان استثنائنـا تطبيـق دراسـة الـواحـد من وجهـة المتعـدد كمبدأ للبحث - أجبرتنـا علـى التنقـل مـن هـذا المثال اتجـاه نمـوذج يمـارس فيـه " الديـوان" بطريقـة تمييـز الحياة الدينيـة " بالخالصـة" عكـس الناجحـة ، محاولـين بذلك صياغـة اجابـة عند الـشيء الذي تـرمز اليـه الحيـاة الدينيـة الـتي يثيرهـا تطبيـق النسـق التصـوري فـي هـذا الحي الكائـن بسوسطـارة وداخـل هـذه المؤسسـة . وهـل اذا كانـت هناك عـلاقة مستمـرة بيـن حاجيـة "المحلـة" ، ونظـام " الديـوان" وعقلانيـة التصوريـة ؟ أم هـي علاقـة متقاطعـة ، تتسـتر ورائهـا تناقضـات المقـدس الـتي تمـس تنظـيم "الـديوان" في هـذه المؤسسـة ؟

ان مايجـري داخـل هـذا الاطـار ، ولاحظناه فـي التطبيـق "لممارسة" الديـوان" في دار شوافـة سوسطـارة بحكـم استعادة احتضـان الجهـاز الديني ولوازم العبيـد القدمـى مـن الشيـاع فترة مابعـد الاحتـلال ، جعلـنا نتصورهـا بمعـنى " الخادمـية" الـتي صيغـت لأجلهـا ممارسـة " الوحـدة" .
اذ أصبحـت كتبريـر نظـري كافيـة لدفـع قيام " الديوان" الى الامـام والاحتفـاظ بـه بمحتـواه الـديني وغـير السحـري .
الـشيء الـذي أهلهـا بأن تحتـل مركزا اجتماعيـا ودينيـا ، جاعلـة من عامـل المهنيـة والحرفـة بالشوافة كمـؤشرات تحليليـة لعطيـات

ان الصفحة المواليـة تحمل خطئ الـرقم 5 7 1 ولكن من دون أن يـؤثر ذلك على منطق تحليلنا .

التنبؤ بالمستقبل وشفاء الحالات المرضية ، أو ممارسة السحر العلاجي واستخراج حالات الاستحواذ ، ورفع النحس (1) . ، هي المحددات الأساسية للتحولات التي طرأت على التفكير الديني الذي تحمله ممارسة "الديوان" ، وبالتالي على التجارب المقدسة التي تشكل المحتوى الخطابي والجوهري الأسطوري .

ما كان هذا بمجرد انطلاقة أولية وتحليلية وقفنا عندها بسهولة ، ويقين تام . بما كان العثور على هذا النموذج والتعامل معه ، لمثابة بناء جديد ، له خصوصياته ، والاخر ومراحل ساعدت على تكوينه ؛
كان من بين هذه المراحل أن عذرائية هذه "الشوافة" المادية ، وعدم زواجها الى يومنا هذا ، مقترن أساسا بحدث قائم على وجود شخصية ، أو ذات خارقة (جان) تسكنها ، وهي من جنس ذكري .

تزوج منها كجسم منفصل رمزيا وملكها بصفة قطعية ويمكن له أن يمنعها من اقامة علاقة مع بني البشر .
الشيء الذي ساعدها على أن تنفرد بمرتبة ضمن السلم الاجتماعي وخيال الفئات المتداولة عليها وأهلها بجدارة ادارة البرنامج الديني و "السحري" الذي أنتجته إثر استعدادتها وتمكنها من النسق التصوري ، واللوازم الدينية الأخرى التي كانت في ذلك الوقت في "دار زوزو" المعروفة بدار الشجور ، متعهدة اجتنابا لأية حالة مرض ، وتهول كما جاء على حد تعبير طالب" وادي قريش بأن تزور هذه الممتلكات الجديدة ، وتمارس عليها طقوس الزيارة دلالة عن "خادمية" تقدمها المعنى الرمزي لاستخدامات هذه الأدوات ، ووحداتها الأسطورية ، بذبح وسفك الدم عليها ، واخضاعها لسلسلة التطهير المحددة .

---

(1) *Marie VIROLLE SOUIBES : Femmes, Possession et Chamanisme: Exemples Algeriens. in: Actes des IIeme rencontres Internationales de NICE . Transe, Chamanisme et Possession : Edition Serre . NICE . 1986 . Pg: 99*

كان نتيجة هذه العوامل الاعتقادية ، أن تقوت حرفتها بالشوافة و زادتها فرقة "الديوان" مكانة دينية و اجتماعية باعتبارها الوحيدة ، التي تستطيع اعطاء سيرورة خارقة و رمزية لمحتويات ممارستها .
فكلما حل موسم "شعبان" خاصة ، أو اليوم السابع و العشرين من شهر رمضان ، الا و تلقت فرقة "الديوان" استدعاءات الحضور الى بيت الشوافة في سوسطارة ، لتقيم لها "وعدتها" و تفي لها بها على ضوء تعهدها و تلفظها الكلمة الرمزية اتجاه القوى الرمزية و اتجاه زبائنها من الزائرات

فخلال وجودنا بهذا البيت ، الذي ساعدنا على اقتحامه احتكاكنا المتواصل بجماعة "الديوان" في كل وقت و في كل مكان أجري به الاحتفال الديني . لاحظنا تكرار بعض المعطيات ، أو اشتراكها بين مؤسسات "الشوافة" التي وقفنا عندها .
تتمثل هذه البيانات في وجود بعض الكراسي التي يشبه استغلالها نفس الوظيفة التي كانت تلعبها في مؤسسة الأبيار .
كانت هذه الكراسي ملونة ، و على كل واحد منها لباس شخصية رمزية مخصصة لتوظيف تقديسها أوقات وضعيات نشوتها .

كما تعاودت أمامنا ملاحظة عنصر الذبائح ، و لكن في هذه المرة ليست منطبقة على الثور الأسود ، و انما على مجموعة من الخرفان و أزواج الطيور ، تقدم كتضحيات عرفانا بالذوات الخارقة المستحضرة و تلبية للمؤلف الرمزي (سيدها) الذي يسكنها و تخضع له اعتقاديا .

أضف الى ذلك و الى العناصر المكملة ، استهلال وحدات السلسلة الخطابية من طرف "المعينات" ، التي هي في هذا النموذج نساء مالكات لمؤسسات الشوافة مستقلة في جهات أخرى ، استدعيت هي الأخرى لمساعدة "الشوافة المنظمة" ، و كذلك لتسمح لهن تجديد قواهن السحرية والترويحية . بحيث تتمن للرقص وبايجاز (مقلصة من حجم وقيمة التمثيل) على معظم المقطوعات مبرزة بعض

التعقيدات والشذوذ في سلوكها مع انغام واصوات الآلات الموسيقية (غير منسجمة مع المعاني الروحية لصنف الموسيقى ولا مع الجوهر الاتنوخطابي) . فساحة المجال لسيدة "المحلة" التي تقوم للرقص على " بابا حمودة " ، الذي نجده كقوة خارقة متكررة كثيرا ؛ أي يخضع "كسلعة سحرية" لطلب وافر من طرف الزائرات .
أو مثال " بابا مرزوق " ، و " بابا نواري " ، "سيدي علي" ... الذي يمثل رقصتها المفضلة أنّ صح القول ، بحيث تلبس في هذه المقطوعة برنوسا ازرقا يغطي كل جسمها ، تضاف لها " حجرة بيضاء " ، التي لمجرد استلامها بعد التطهير والتحية تقوم باستعراضها ، وهذا برفعها الى الاعلى وتنزلها على صدرها بكل قوة (....) عدة مرات الى أن تستهلك طاقتها العضلية ، فتحطها أرضا أمام " المعلّم " ، وتستمر في " الجذب" على ركبتيها ويديها ، تلوح بشعرها في كل الاتجاهات الى غاية اعلانها عن التشبع الداخلي .
فتعود فوق كرسيها الخاص ، موقفة بذلك اراديا ايقاعات القونبري وأزواج القرقابو ، مشيرة بذلك الى دخولها عالم التطبيب وتسخير القوى لمتطلبات زائراتها ، وبالتالي بداية حصصها العلاجية . غير مراعية من جهة أخرى بأنّ هذا التوقيف يمكن اعتباره تكسير وتعطيل لزمنية حقيقية تريد " فرقة الديوان " بلوغها ، وأنّها فرصة بالنسبة لها لاستعادة تخليد متواصل ، يحدّد الهوية الثقافية و يعيد بناء الوعي التاريخي للجماعة عرقيا وذهنيا .

أمام هذه الوضعية المتميزة بالصراع التحتي والمتقطعة التي تستهدف اخفائها لتقديم وجه الأكثر قابلية للعرض تحت صورته المنسجمة ، يبقى هيرالقسم المتبقى للسلسلة الخطابية ، غير متجدد ولا يعرف ترجمة

صحيحة ، او لم يحتفي به ضيوفها من رجال " الديوان "
والذين هم أكبر عناصره سنا واقربهم الى النسق
التصوري الذي تتضمنه ممارسة " ديوان سيدي بلال " .
هذا لتميزه بالخطورة والصعوبة في التنفيذ (كالضرب
بالأسواط على مستوى الظهر ، أو التجرح بأداة الحلاقة القديمة
(مولاي ابراهيما) ، أو بالرقص على جاطو ، أو ميكي بوضع
الرماد ، وجناني بأكل اللحم غير الطازج ، وبوري بوري ...)
التي اذا ماقورنت بالاصناف السابقة ، بدت بسيطة ، أو على
الاقل مان الأولى - وهي التي ترقص عليها الشوافات وتستخدمها
لصالح العمل السحري - لا يمكنها أن ترقى الى نفس درجة
" الملحمية والدراماتيكية " أو الخيال الترويحي ، الذي تتمتع
به هذه الاخيرة لاحتوائها وسحتها تمثيلا ثقافيا ودينيا
خارقا ، مما يجعلها صعبة التمثيل ، ولا واحدة من " الشوافات "
تقدر على تصويرها فنيا و مخاطبتها في محتواها اللساني .

ان ممارسة " الديوان في العاصمة " صارت مقيدة ، كما جاء
على حد تعبير " المعلم " ويرجع السبب في ذلك لضعف
مراقبة عملية الاداء الدينية ، وتدهور رابطة المقدس
المعبر عنها باختفاء وزوال الأعضاء المختصين في أداء
الحركات الأيمائية من الجنسين .
اذ لم يبقى أحدا يقربهم أكثر من النمط السلفي المثالي
و ينتقل بهم عبر قنوات " الجذبة " المراحل الدينية
والانماط المعيشية السالفة .

ربما قد ينتظر من اتباعنا هذا التسلسل الكيفي ، الناتج عن طبيعة دراسة هذه النماذج ، بأن نمحو الى النماذج الملموسة المتبقية ونواصل تجزئتنا مكونتها . الا اننا بعد التطلع على المحاور المتغيرة والتي تجري عليها عمليات التحول (أو الانتقال من المقدس الى المدنس) ، أو من الظاهري "المنسجم" الى الباطني المتقطع - لنتيجة لاجتماع "الديوان" بالمؤسسات المتبقيات (بوزريعة ، القبة) واقتحام الحياة الدينية فيهما تبين لنا أن الاستئناف في ملاحقة نفس المؤسسات السحرية ، والدخول في تفاصيلها (مهنة الشوافة ، الكراسي الاستحواذ ، التعهد بالذبائح كوسائل لتنفيذ الوساطة . . .) قد تبرز لنا نوع التمزق الت اليه تصورات الوحدة والاختلاف طريقة استعادة أبعاد الجهاز الايديو - ديني ، وطريقة تنظيمه .

واتضح انا بأن تنظيم " الديوان حسب هذه المجالات، بمثابة حلقة مفرقة تتكرر فيها نفس المعطيات ، ولو بأثمان متفاوتة أي حسب منطلقات استعدادات الاحتفال ، وطبيعة ادارة الاجهزة وتسييرها بالمعنى الكمي ؛ هذا معناه ان ثمة حجز وتقييد للمغزى الأسطوري وتحديد في طريقة تنظيم الممارسة .

بدليل انه حيثما وقفنا نتابع دراسة " الديوان الا وكان الجانب الأسطوري الانثوي غائبا ("لالا عيشة ، لالا ميمونة سلطان تناو ن ، صوانسدي ، لالا مليكة . . .) ماعدا في حي حسن داي ، الذي تسير فيه هذه المرجعية بصفة محترمة ، وتواجه مستلزماتها - (حلوى ودمى ، قبعة في شكل تاج ، . .) على أكمل وجه ، تحلو وتسمو به الى مستويات روح الممارسة الأولية التي كان يحييها الأب الأسطوري والفعلي .

بذلك فان عامل الاشتراك في تفاصيل التقديس بين الشوافتين المتبقيتين يقودنا الى القول بأن مفهوم "الوحدة "كنموذج لتنظيم ديني لدى الشوافات ، هو أكثره بمفهوم " حسابي " ، أي متوقف على تعداد الحصص العلاجية ، و "السحرية" ايبيح بذلك ميزة لما يمكن أن نسميه " بالديوان الأبيض " الذي تتفصل

فيه اشكالية الاستمرارية ، التي يختفي فيها حرص الشوافات على تغطية وتغليف او استدراك الفجوات التي تتركها حصصها الدينية مثنيا ، أو تبديد تجديدها .

عندئذ يصبح "الديوان الابيض" شكلا لاعادة تجديد أو تحولا كتابيا يتخذ على اثره الصور المنتخبة لقوة "الشوافات" نفوذها واستقرارها ، يسمح بتجديد التنظيم الاجتماعي عن طريق تجديد التنظيم السحري ، الذي يتعرض لتوسيع عكس "الديوان" الذي يتعرض للتبسيط والاختزال .

ونتيجة لكل ذلك ، فان تاثر ممارسة "الديوان" بمهنة الشوافة والبعد الوظيفي الذي تعطيه لها قد احط من قيمة الجهاز الرمزي ، ومن مستواه الديني المقدس ، أو بالاحرى انه ألحق بالدلالات الأسطورية تخفيضا في مستوياتها القاعدية وطريقة جديدة في استحضار الطقوس الألوهية .

كما أنها خياطة شوافية في تقنية الطقوس ، التي ان استخدمناها كمؤشر تحليلي ، بيّنت لنا التحويل الكامل الذي مس الجوهر الديني و العجز في الاستعانة بالسلسلة الخطابية كمرجع يشرح معنى تشخيص مؤامرتها .

هذا التأثير و الانعكاس الذي انصب على الصيغ التصويرية ، التي من شأنها ضم علاقة اعضاء "الديوان" بالممارسة التي يجدون فيها تلبية فريدة من حيث عمليات "الصعود" و الوساطة الرمزية يناسبني من جهة أخرى على ما يمكن أن نسميه "بالوجه البارد" أو بالبرودة التي تحتوي الشكل العام للسيرورة الثقافية و اتجاه المضمون الاعتقادي ، الذي يعتبر بالنسبة "لفرقة الديوان" وحدة قياسية لتقييم درجات تصعيد الأسطورة المؤسسة و بالتالي مفهوم "الوحدة" ، "ديوان أبيض = ديوان بارد" .

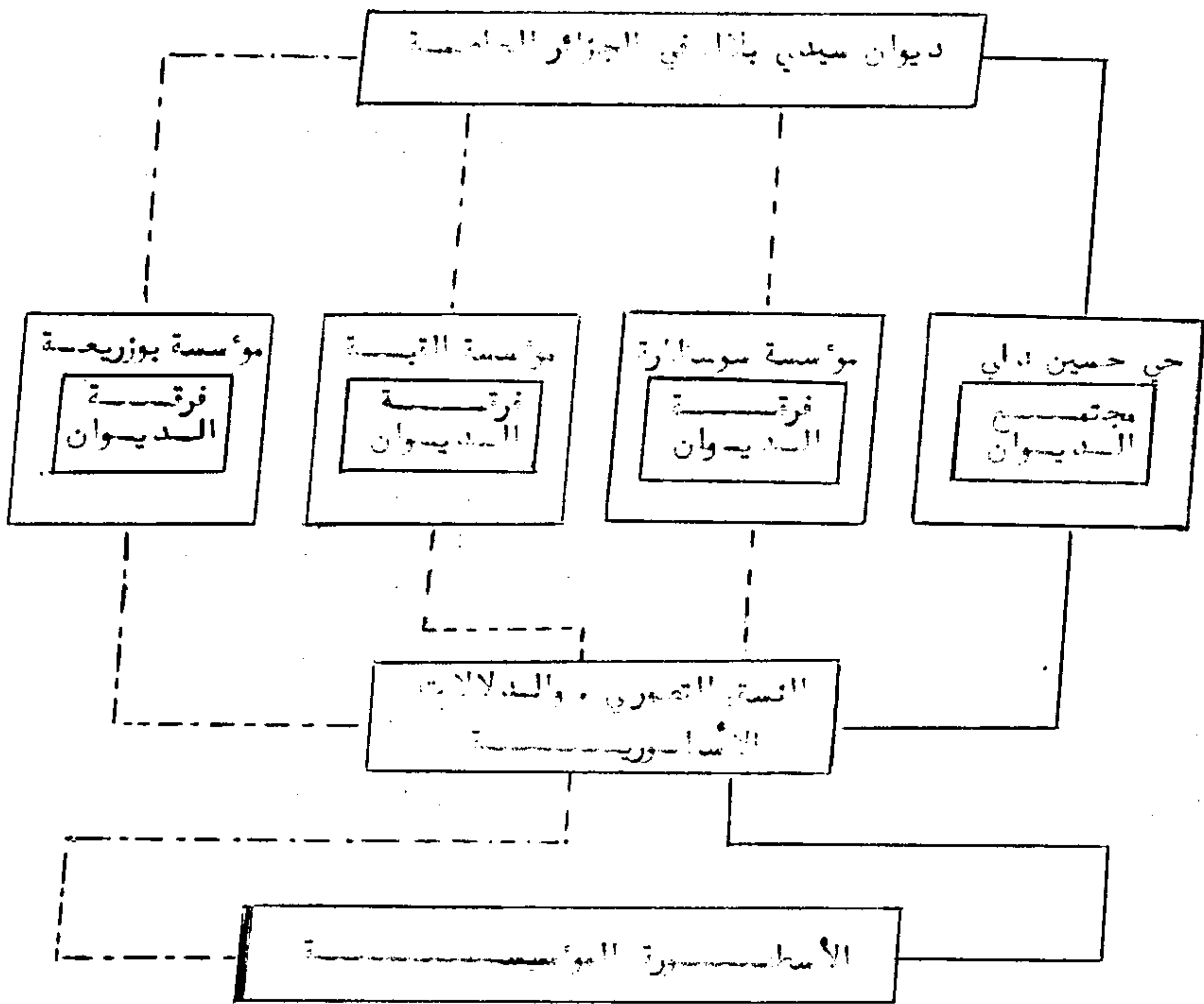
يمكن لنا اذن ، انطلاقا من هذا البعد السوسيولوجي الذي تتبناه "فرقة الديوان" اتجاه استغلالها و استعمالها من طرف مؤسسات "الشوافة" ، أنّ نحدد صياغة هذا الانقلاب

في البنى التصورية و المعتقدات ،في صورة خطاطة نوّضح من خلالها : " اختفاء التقاطعات تحت الاقتضاءات الاستمرارية" (1) دلالة عن وجود انزلاقات و استدراج في سيرورة تنظيم النسق التصوري "الديوان سيدي بلال" .
أنظر الشكل ــ 2 ــ

---

(1) *Roger BASTIDE :"Le sacré sauvage et autres essais ", Édition :Payot. Paris :1975. Pg. 104.*

ـ الشكل 2 ـ يوضّح من خلاله ظروف اتصال و وظائف استعمال " فرقة الديوان " من طرف مؤسسات الشوافة و انعكاساتها على السلسلة الأسطورية .



ـ يمكننا أن نستخلص من هذه القراءة المقارنة أفقيا في هذه الخطاطة فكرتين أساسيتين ، تنفصل فيهما الخانة أو اللوحة الأولى المتضمنة تظاهر "الديوان" كجزء من التكوينة الثقافية لمنظميه في هذا الحي عن باقي المؤسسات المتعرض لهما .

إذ يترجم لنا هذا الفارق الظروف والشروط التي يتحول فيها معنى الاحتفال " بالديوان " من غاية للتجديد على طريقة الأسلاف إلى وسيلة "مستخدمة" لتنظيم الحياة السحرية وسد فجواتها التجريبية اليومية .

الشيء الذي يجعل من معنى "المقدس" متقاربا ومتضادا بتحول تصور مكانة الممارسة من دليل المعنى العرقي الى مجموع تجارب دينية غير معاشة .

———— : ترمز الى علاقة استمرارية رابطة "مجتمع الديوان " بدلالات و النسق التصوري للممار-

- - - - : ترمز الى تقطع علاقة مؤسسات الشوافة بالأسطورة المؤسسة ، و تضادات تصوّر المقدّس

أما الفكرة الثانية ، فتتناول علاقة مجتمع " الديوان " بالنسق التصوري عموديا - في حين داي - وتحاورها الطبيعي غير المشروط بالدلالات الأسطورية، التي تحييها وتخلدها من دون استثناء . ومن الجهة الاخرى ، تكسّر هذه العلاقة في اللوحات المتبقية، بفعل التمييز والاحتراف بالتدين ونشوب تنظيم سحري جديد مبسط ، أو محصور من حيث مادته الأسطورية . لوجود منطلقات انتخابية متقاطعة لا تستخدمها الشوافات لتخايد الأسطورة المؤسسة ، وهذا طبيعي حينما لا تصرح الانتماءات للشخصية الأسطورية من جهة وحينما يكون التأليف الرمزي مغالطا ، لا يتماشى وشخصية الذات الساكنة .

نفهم من هذا وبصفة مفصلة أن خط استمرارية " الديوان " في لوحته الأولى محدد بوحدة قياس الروابط الفردية والجماعية التي تشدّ الافراد ، والتي تجعله جزءا من تركيبة العائلة وقسما من حياتها الدينية والثقافية .

في حين أن عدم استخدام النسق التصوري الحقيقي في بعض المؤسسات و " تزوير " استعمال الجهاز الايديو - ديني فيها أدى الى توحيد نمطية التنظيم السحري الجديدة وتشكيل تصنيف للتجارب الدينية ، يلعب فيها " بابا حمودة " دور " السيد " في مؤسسة "بوزريعة" بالاضافة الى تصنيف ثلاثي مستعار يقوم على قوى خارقة " مؤممة " ان صح القول (الجن التونسي ، والجنّ الجزائري ، والجن المغربي ...) ، والموزعة حسب الوظيفة السحرية والاجتماعية ، ملبية بذلك احتياجات الزبائن .

ومن بين الانعكاسات التي يمكن تسجيلها كذلك ، وخاصة عبر المراحل التمثيلية و دراسة الحركية الايمائية ، التي تفجرها " الجذبة " ، استخدمات الوسائل الرمزية التي لا يفوق مستواها معياريا الأسطورة المؤسسة ولا تجتاح العالم الما فوق الطبيعة بلانحرافها عن سيرها الأصلي .

نصار مبدئيا لهذا ، انّ نعتبر الاستمرارية في هذا المسعى
النسقي الجديد ، بمثابة اطمئنان وارتياح في توظيف أجهزة
النسق التصوري " الأم " بالنسبة للطرفين :
يضمن لممارسة " الشوافة " توسيع خدماتها الدينية
وقوتها في تعميم وظيفتها الاجتماعية ، ويشجع " فرقة الديوان "
من باب ثاني الحفاظ أوْ انقاذ بقايا النسق التصوري
والدلالات الأسطورية التي لم تدخل مجال التصنيف الجديد .

فالاستمرارية بهذا ، تعد ضابطة العامل الثقافي والديني
بالنسبة لكلا الممارستين وكلا الهيئتين ، بحيث تنفذ الجماعة
العرقية وعدها اتجاه الروح السلفية ، عن طريق تقديس
علاقتها بالثور الأسود .
في حين ان التضحيات والتقريبات التي تقدمها الشوافات فهي
وسيلة لتغطية تجربتهنّ في التقديس ، والتي هي تجارب
خائبة" كما يعرفها .ر . باستيد (1) .

نستنتج من هذه الخطاطة أننا أمام نوعين من التعامل
بالتقديس :
أوّلهما تقديس موجه للذات ، أوْ " الفُرَى " ، يسعى الى ايجاد
الأرضيات والشروط التي توفر وتساعد على أثارة الاستعدادات
الثقافية والتاريخية لدى الجماعات العرقية .
بحيث كلما تستلزمه هذه الشروط ، هو الوقوف عند موضوع
الاحتفال الذي يشمل في نفس الوقت احتفالا بالجماعات
العرقية ذاتها (2) .

فهذا النوع من التقديس الذي ملتزم - انّ صح القول - معرّف
بنمط الحياة الدينية المراد التماس بها ، ويحدد باشكال
علاقات العائلية أوْ القرابة التي تدور حولها تشكيلاتهم
- مثال طالب واد قريش - مثال حسن دالي .

---

(1) R.BASTIDE: OP . CIT. Pg. 101.

(2) François André ISAMBERT :"Le sens duSacré" fête et religion populaire:les editions de minuit . . Paris ; 1982 . Pg. 163.

أما النوع الثاني من التقديس ، فهو كما يعبر عنه روجي . باستيد : " وحشي " دلالة على انه مشروط ومستقل أو " مدجن " ، يخضع لاهتمامات " الشوافات " واتجاهاتهن " السحرية (1) متطفل على النشاط الأساسي لممارسة " الديوان " ويستمد انماطه من " الجذبة " ومن ظواهر السكون ، والاستحواذ ... لينـدمج فيها ويتوغل بداخلها كممارسة شرعية .

هذا لايعني شيئا آخر سوى اتجاه الاستمرارية نحو تقديس نميزه في هذه الحالة " بالتقديس السلبي " لابتعاده عن حقل الميتولوجيات واعتمادها هي كملكية فقط ، ومن جهة أخرى اتجاهها نحو التقليل من الكثافة الثقافية والتصويرية التي تعتمدها ممارسة " الديوان " هذا ان لم نقل - بدايات لموت النسق التصوري و سلسلة الأساطير المسجلة (2) ، وتفكيك لعقلانيتها .

فكل تسجيل للانـزلاق وتشويه لهذه الظواهر (محلة سيدي بلال ، الثور الأسود ، الذبيحة ، الجنون ...) هو بمثابة تعميق للفاصل الاصطلاحي : " تجديد ، ترميم تغيير ، الغناء " (...) ، وبالتالي تمييز بين ما هو مقدس وما هو مدنس (الغناء الثور الأسود) واستبداله بعد من الانعدام والدثور ...)

هذا التلاشي نفسه ، والذي نكاد نلتمسه في جميع المستويات التطبيقية لممارسة " الديوان " أدى في الأخير الى انزلاق وتشقق على مستوى بنية العلامات التي يختص تحليلها علم السيميا (3) ، باعتبارها كيانات ملموسة للأسطورة ودلالاتها .

---

(1) Roger BASTIDE ;"Le Sacré sauvage et autres essais." Edition:Payot.1975.P.96/97

(2) C.L.STRAUSS:"Anthropologie structurale deux." Edition Plon; 1973.-P. 301.

(3) رولان بارت:"الاسطورة اليوم : عند كتاب الميتولوجيا: ترجمة مصطفى كمال . - مجلة بيت الحكمة . العدد السابع ، السنة الثانية. الدار البيضاء : المغرب ، 1988 ص 52/51 .

نستخلص من كل هذا ، أن مدلول " الديوان الأبيض" ، الذي يرمي الى علاقة مجتمع "الديوان" بمؤسسة "الشوافات" تختفي ورائه اصطلاحية سوسيولوجية "(الاستمرارية بالتغير التحول ...) لا يمكن تفسيرها الا خلال مفهوم " الترميق " أو " الترقيع " الذي يقترحه ك .ل . ستروس :
" دلالة على بناء واقع جديد انطلاقا من تأسيسات قديمة محطمة" (1) تلاشت لاهداف خاصة ، ثم استعيدت في هياكل جديدة ، تخدم أثرانا روظائف " سحرية" ثم اجتماعية .

فالترقيع هنا بمثابة تطبيع للحصص العلاجية ولخدمات " الشوافات بطابع المقدس، وتأليف الحضرة على هذه المعطيات الثقافية والروحية ، التي ليست ملكبا لهم، بل مستخدمة لصالح الطموحات المكبوتة انطلاقا من اختيارات المواعيد والظروف الزمنية التي توافق أسلبا دينيا ، الى غاية استخدام تقنيات " الجذبة" ولوازمها نسبيا أي ليس بحذافرها .

لذلك ، ولكي لا يبرز هذا التقليدي "والتجميد " في المضمون التصوري لفرقة " الديوان" ، تعمد " الشوافات" الى تصنيف القوى الرمزية استينادا الى موقعها من الدلالات الأسطورية .
تشاركة مجال الرقص الديني مفتوحا لأعضاء " الديوان" في استحضارهم العالم الفوقي الذي يبدو قريبا ورائعا . بمعنى تصادم ثقافة الزبائن بتلك التي تحاول فرقة " الديوان" تحقيقه - متدخلة في كل مرة لتسجل طبعتها الخاصة في تسيير الجوهر الديني .
اذ قلما شاهدنا " المعلّم " كرئيس للفرقة يأتي على مقطوعات خطابية ، ولم تتدخل " الشوافات" لمقاطعته ، وتكسير وقعه كبيئة مستقلة ، سواء بحصصها الاستعراضية ، أو بنوباتها العلاجية التي تلبي كل استعراض تمثيلي للشخصيات الساكنة والموعودة .

---

(1) Claude Levi STRAUSS:"La pensée sauvage" .- Edition : Plon Paris : 1962.- Pg. 27

فلا غرابة في هذا التطبيع الديني والتسطيح لأرضيات "السحري" لدى "الشوافات"، لأن كل المؤشرات، وأنواع العلاقات القائمة، تشير الى توجيه هذا العمل بالتقديس نحو اصطلاحية، بتمثيل في الزبائن التي هي في حاجة ماسة لعروض سلعية، تتمثل جودتها في فاعليتها الاندماجية.
كما يصبح بذلك واضحا، هذا التركيز في تضخيم النسق الاعتقادي وترسيخه في البنيات الذهنية المختلفة.

ومن هنا نستطيع أن نقول، بأن الاستمرارية التي تعرفها ممارسة "الديوان" في العاصمة بكيفيات استدراج النسق التصوري والقدسي الرمزية، هي نتيجة عمل ترقيعي، وتوفيق في بلورة وادماج النسق الديني داخل النسيج العام لمؤسسات "الشوافات" الذي كان يتمتع بالاستقرارية ـ أن صح القول ـ ويجيب لأهم متطلبات الخطاب الثقافي العام، الشيء الذي سمح "للشوافات" باعادة صياغة تجاربها وخطاباتها التي تنحرف لتصبح "سرية" وخارقة لا يتداولها الأمن يعترف لها بالفاعلية، والقدرة على الشفاء والتطبيب.

كما تعبر هذه النتيجة عن مواجهة بين العمل الفردي الذي أنتجته فرقة "الديوان" والعمل الاجتماعي الذي تعمم به "الشوافات" هذه التحاليل الرمزية.

يبدو أن هذا الاثبات مهما الى حد، عندما يراد من استمرارية "الديوان"، غرس المقدس الذي يتضمنه في قلب الفعل الاجتماعي الذي تمثله مؤسسة "الشوافة (1).

---

(1) FRANCOIE ANDRE ISAMBERT: "Le sens du sacré": "Fête et religion populaire".- les editions de minuit; Paris. 1982 Pg. 218/221

وجعل مصطلح التغيير ، نقطة " ايجابية " تسمح لكلا المؤسستين باليومية والاستمرار في تعميم المقدس والحياة الدينية ، اذ يصبح حقلا اجتماعيا "وملكية" بالنسبة للمؤسسات الدينية الجديدة .

نفهم جيدا هنا أن الاستمرارية ليست غاية ايديولوجية وانما امتداد طبيعي " عفوي " لدى الورثة الجدد واختيار لتنظيم النسق التصوري ، وللمجال الأسطوري المتوارث : أي انها تريد لنفسها فقط ، الامتثال لوظيفة التوسط وتخليد الحقل الأسطوري ، والأحداث التاريخية التي تشكل مواضيع ودلالات معبرة ، بحيث كما تقول فرا نسوا . ازمبير: " أن الخيار ليس في تعليل طبيعة علاقة الأسطورة بالواقع ، ولكن ما بين الأسطورة والفهم (المفهوم) السوسيو تاريخي (1) الذي يشكل لب الممارسة الدينية ، واجتهادا فرديا ، واجتماعيا في تحديد انتماءات الجماعات العرقية وهويتها .

---

(1) FRANCOIS ANDRE ISAMBERT: Ibid ; Pg. 21.

مجمل القول ، فإن الأمر إذا كان متعلقا فعلا بوضع "تأزمي" - كما قد تحدثنا عنه في مقدمة هذا القسم - فإنه لا يعبر إلا عن تخفيض ونقص في تقييم تراكم هذا الاجتماع وتضخم توازن الممارستين .

ولا يترجم سوى غياب المراقبة الضمنية للتناقضات وشكل الصراع الذي يوجد بداخل تركيبات هذه المؤسسات كهيئات مستقلة تاريخيا .

فإذا كان هذا التأزم ، نهاية آلت إليها ممارسة "الديوان" مكتسبة بهيئة المشاركة في "المقابلة بالتقديس" - مثلما حددها م . إلياد ، متيدا غاية المؤسسات الدينية المنصرفة عن الحياة الدينية ، فإنه غير متناقض كوضع مع الاستمرارية التي تعرفها ممارسة "الديوان" ، وبالتالي فإنه غير متضاد بختيارتغايشهما كاستراتيجية لضمان ديمومة الجوهر الثقافي والتاريخي ، الذي يحدد من الهوية الفردية والجماعية لأعضاء الممارسة نفسها ومساهمها من جهة أخرى في إعادة تجديد أدوار "الشوافات" الاجتماعية والدينية .

ولهذا فإن الصراع بين الكتلات الدينية عبارة عن مقاومة أو حملة دفاعية معتمدة نجدها مقصودة من طرف مؤسسات "الشوافة ، وفرقة الديوان" - الوحيدة بالعاصمة - بحيث كل واحدة على حدى تحاول ايجاد منفذ أو حل يخلد نشاطها ويقوي لها مفعولها . اللهم إلا إذا كان الاجتماع فيما بينهم ، يمكن اعتباره كأفضل الطرق وأقصرها ، لتحقيق مساعي تعميم "المقدس" وفرض مجال الامتيازات التي يتيحها لهم الوعي الاجتماعي ، والخيال الاجتماعي على حد سواء (1)

---

(1) MARCEL BOUTEILLER:"Chamanisme et guerison magique." in; journal de psychologie normale et pathologie X.L. Veme année edition : PUF. Paris.1952. Pg. 491.

ان هذا الوضع " التازمي " الذي يقابله تغيّر في النسق التصوري والجوهري والاسطوري ، بامكانه أن يكون في تطبيقات ممارسة " الديوان " ، ميدانا استعراضيا لواقع ايديولوجي أكثر شمولية (1) واجابة سوسيولوجية لما يمكن أن ننتظره أكثر من الخارج ، حينما يبقى موضوع النسبية كمبدأ مناقض التعميم عالقا ، بسبب تنوع واختلاف وجه الاستمرارية وتظاهرات المقدس .

الأمر الذي حتم علينا التساؤل عن اتجاه مفهوم الاستمرارية ، والتغيير الديني والتساؤل أيضا عما يمكن ان تسفر عليه نهايات وأهداف تطبيق ممارسة الديوان " ، عندما نتحدث بلغة الجهوية ، والمقياس الجغرافي ؛ أي هل نكون أمام أسلوب دفاعي تتفنن به " ممارسة ديوان سيدي بلال " في هذه الجهات تحسبا من الضياع ؟ أم هي تلقائية " مباشرة ومتأنية في كيفيات ترتيب الممارسة ؟

نعتقد أن غرضنا من متابعة ممارسة " الديوان " ومقارنته جهويا ما هي الا طريقة لاستخلاص فائدة توسيع العمل المقارن علميا ، عكس ماكانت عليه الخطوات الانتروبولوجية الكلاسيكية " أو " التوسعية " .
كما أننا نستهدف من خلالها توضيح ظروف وشروط اشكالية التغيير ، وتفهم العوامل الخارجية والداخلية التي ممكن أن تتدخل على مستوى النسق التصوري والحقل الاسطوري ، وعلى المستوى التنظيمي .

من هذا المنطلق ، بدت ضرورة تسليط الأضواء على هذا الواقع الايديولوجي الشامل لحد لكونه مأثورا من اعتبارات وتخمينات أكثرها جماعية ، ومة ... ة من تصورات تلعب دور المحدد في

---

(1) MARC AUGE ET AUTRES: "La construction du monde": religion , representation , idéologie. Dossiers Africains N. 01 Edition: F. MASPERO. Paris. 1974 Pg. '10.

وصف الممارسة ، واجراء التخليد فيها .
كما ينطلق هذا الواقع الايديولوجي ، من رؤى عميقة بالنسبة للجماعات الحرقية المستقرة بهذه المدن .

لهذا الغرض استقام أمامنا تنظيم مقارنة جغرافية موسعة تتعلق بابراز استمرارية " الديوان " بهذه المدن (تيارت ، فرندة ، سعيدة) - في غياب عامل الاستعادة للجهاز الايديولوجي - ديني وتحول السلطة الدينية واستقرار المستويات التطبيقية للأسطورة الشاملة فيه . قاصدين من وراء هذه المحاولة ، صياغة تعريف ينطوي على الفهم الثقافي والتاريخي الذي تحتجزه الذاكرة الحرقية كمكانة وقيمة لنسقها التصوري والتصنيف الطبيعي للتصنيفات الرمزية ، ولا سيما ، إنعكاسات هذا الاختلاف الديني والتصوري ، على محددات استمرارية الممارسة وهويتها ، بالمقارنة من الحياة السلفية ، والموروثة مرحليا .

اذ بهذه الكيفية ، يتحدد " مبدأ " الاستمرارية الذي هو مبدأ " انتقال نفعي " وايجابي " - ان صح القول - يعكس نوعا من الترقية الرمزية للترتيب الفئوي (وعفان) والترتيب " الجمعوي " الذي يعبر عن حالة الموازنة ، او اندماج الثقافة الخارجية بالبنيات الاجتماعية القائمة والمكونة للمجتمع (بابا سالم) .

تصوّر وهوية ديوان سيدي بلال :

دراسة مقارنة جهويا في : تيارت ، فرندة ، سعيدة :

ان أول سؤال تبادر الى أذهاننا ، خلال متابعة سيرورة "الديوان" ونشاطه جغرافيا ، كان مرتكزا على امكانية اعتبار الدراسة الجهوية مبدأ أساسيا في تحليلات تاريخ الممارسات الدينية ، أو في أبحاث التحولات الدينية . هذا الكي لانقول ، مبدأ رئيسيا في الانثروبولوجية السوسيولوجيا الدينية (1) .

فيما يخصنا نحن ، فانها تشكل خطوة منهجية نحو تعرية الفضاءات التي تكتسيها استمرارية "الديوان" وطبيعة الاستقرار البنيوية له ، كما تشكل زاوية انطلاقة لاكتشاف ما اذا كانت هناك ممارسة تقديس" وحقيقية" - كما سبق وأن حددنا معالمها - أم هي متجانسة وأليفة تعبر عن جزئيتها في النسق العام .

وأخيرا تعد" الدراسة الجهوية متغيرة تدعو لتفسير الدوافع والعناصر المحركة لبقاء " الديوان" .

من هنا ، وانطلاقا من اشكاليتنا القائمة على وجود اعتبارات جديدة أخرى تحرك ممارسة " الديوان في مدن الغرب الجزائري ، وارتكاز هذه الاعتبارات على عوامل تاريخية وثقافية تختزنها الذاكرة العرقية ، لتنفيذ احياء الشخصية الأسطورية موسميا ، ومما تخوله هذه المادة الانثروبولوجية والثقافية من صلاحية للاستمرار " الديوان ، وديمومته فيها . جاءت أهمية تكرار معطيات أدوار الوساطة - كوظيفة دينية واجتماعية رئيسية - ضرورية ابتداء من أبعاد التضحيات وتقديمها قربانا للشخصيات الرمزية وروح الأسلاف ، الى غاية مهام " الجذبة" كوسيلة تقنية لاثارة الحالات

---

(1) JOSEPH CHELHOD:"Les structures du sacré chez les arabes."

Edition : G.P. Maisonneuve et Larose . Paris. 1964.

Pg. 39

المعنوية بمضامينها العميقة . محاولين في هذا الاطار ابراز هوية "الديوان" وفهم سبل امتداد العلامات الرمزية وآليات المحافظة عن الدلالات التصورية والاسطورية التي تشكل وتميز ذاكرة عرقية عن اخرى منتجة لها .

نعتقد انه لمهم في هذا القسم ، بأن نحتفظ تحت اعيننا بنقطتين هامتين ، تتقاطع فيهما استمرارية "الديوان بالذاكرة العرقية ، اذ تتمثل هاتين النقطتين في العلاقة الموجودة بين صورة "الديوان النشيطة ، والمفهوم أو التصورات التي تستعيد من خلالها الجماعات العرقية تحيين الاحداث التاريخية ، ونخوة الماضي ، المعبر عنه بلا تينية : م . الياد : "اي كلما جرى في ذلكم المكان وذلكم الزمان" (1) الذي تم فيه تسطير معظم المكونات والتأثيرات المادية والتاريخية ، والمركبات الثقافية والدينية ، كأنماط بنيوية السلم التصوري القديم . بحيث تنطلق من هذا المخزان ، سلسلة من الاعتبارات للتقديس ، نجدها تعطي الاريحة تنظيم "الديوان" معنا مخالفا عما سبق ، وان ربطها بالسيرورة الثقافية التي توجد فيها كمجال معرفي ، يساعدها على توجيه تطبيق الممارسة نحو اتجاهات الجماعات العرقية وميولاتها الثقافية ، التي تكاد ان تصبح فطارية .

ضمن هذا الاعتقاد بأن " الديوان " ذاكرة عرقية جماعية تبرز فكرة الزمانية أو الكثافة الزمانية كمسافة محددة تفصل بين الورثة الجدد والزمن السلفي ، واسعة ومعقدة تبدو احياننا في اعادة صياغة بناء هذه الزمانية أي عبر خط تنظيم "الديوان" : " جاز مليح " في هذا البراية واحيانا اخرى في الزمانية المقدسة والمرتبطة اساسا بالسيرورة الثقافية لا ستحضار القوى" الديوان عندنا سخون بزاف" ..

---

(1) Mircea ELIADE :"Traité d'histoire des religions "
Edition :Payot . Paris . 1949. Pg. 366 .

من ذلك تعتبر هذه المقارنة بالنسبة للدراسة أساسية من حيث الاختبار المؤشرات الاجرائية : (الظروف المادية للاحتفال ، الذبيحة ، أدوات الجذبة ، الجذبة ، الخطاب ...) ، كما تعد" وسيلة عملية لاكتشاف الذي يجري في هذه الجهات ثقافيا وقياس مضمون هذه الاعتبارات التي تدفع الى اقامة "الديوان" ؟ وبالتالي ، لابراز أوجه التقرب من الشخصيات الرمزية والذوات الخارقة ؟

كما تساعدنا على تفسير كيفية استغلالها سواء كعناصر تحليلية في طريقة تنظيم النسق التصوري ، أو بالنسبة لترتيب توزيع السلسلة الأسطورية في الطقوس .

الواضح أن ايكولوجية " الديوان ، ونظام البيئة التي نشأ فيها ، وأحيانا أخرى ، التي لا تزال تحتضنه تجبرنا الى التطلع اليها بصفة معمقة ، لو توفرت لدينا المعلومات والمعطيات الكافية ؟ وهذا لاعتقادنا بأهميتها في تفصيل العلاقة بين التشكيلات العائلية العرقية ومراحل تطورها ، وكذا ترتيبها - ان صح القول -

اذ ، تنطلق من هذه الايكولوجية ، حصيلة بنيوية يمكن وصفها ، لأول وهلة بالبساطة والبعد عن التعقيد لكنها غزيرة من حيث الارتباطات المعنوية ، التي تبرزها سيرورة علاقات القرابة المعقدة ، ونمط العمل كنشاط اقتصادي .

بحيث أول ما يتسم به هو ضعف تقسيمه الجنسي ومشاركة الكل في التبادل المحدد" بطبيعة تداخل العلاقات الدموية ، وصفة الانتماءات الى الحي" الذي يعد" تشكيله ثقافة تاريخية ، أو تاريخا اجتماعيا مسبقا .

هذه العلاقات أيضا ، وان كنا لا نريد أن نسقط في كمين خلق جو مجتمع بدائي تجري عليه الدراسات نجدها من حيث وظائفها السياسية والتربوية ، والدينية (. تتاقل

وتواصل ممارسات الأسلاف ، وخاصة ممارسة " ديوان سيدي بلال " لا تترك مجالا لافراز مناظور " انقسامي " لتحليل البيئة العامة (1)

لمجتمع " الديوان " في هذه الجهات هو أن الامتزاج الديني والعقائدي صار حرا غير مقيد فيزيا ولا مجاليا . بل بالعكس فكل السلوكات والمواقف متبعة وموثقة ثقافيا وتوريثا لئن تحددت من هوية شخصها ، أوجماعتها .

فقد يكون سهلا ملاحظة ضمن هذه الروابط التي تنتهجها مواعيد الاحتفال بوعدة " سيدي بلال " بلوغ الوظيفة الاجتماعية التي تؤديها الممارسة ، مبتغاها المحض والاندماجي (كريشي ، جبابلي ، قوراري ، شريف ، مرابط . . . عبيد . . . . ماماطي . . .) ، ولكن من دون أن نفهم تركيبته ، وظروف نشوء تلاحمها الفئوي ؛ أي علاقتها بممارسة " الديوان " ، التي هي تاريخ جماعتها ، ومؤسسة دينية محددة بالمفهوم السوسيو - تاريخي والاسطوري .

في نهاية هذا التقديم ، تصبح " الوعدة " بهذه الجهات موعد استثنائي لأنها تخص واقعا جديدا ، وبناءا مغايرا لما رأيناه في العاصمة .

انه حي لاول وهلة تفكير صارخ للوصول الى الاسطورة المؤسسة ، حتى في المناسبات التي أحصيناها : (اقبراس زوان ابن / ابنة أحد اعضاء مجتمع " الديوان . . . أو طهارة ابن أحد الجماعة ، أو عودة أحد الجماعة ، أو اقاربه من الحج . . .) ، بحيث يبدو فيها تحت أنواع المرح والمزح تشديد عالي واستعداد لرفع من قيمة هذه الاجتماعات داخل المحلة " كما أماكن تذكارية مقدسة ، وكاطارات تضمن الولاء .

ولا بأس أن ننتبه الى أننا في هذه المقارنة الجغرافية لن نصف اجراء " الديوان " بطريقة مفصلة في كل مدينة على حدى .

---

(1) ليليا بنسالم و آخرون : الانثروبولوجيا و التاريخ - حالة المغرب العربي . ترجمة :عبد الاحد السبتي و عبد اللطيف الفلق . سلسلة المعرفة التاريخية ؛ دار توبقال للنشر - الدار البيضاء - المغرب - 1988.ص.13.

بل سنركز ضمن هذه العناوين القادمة على مختلف العلامات والمميزات التي تشكل محتوى "الديوان"، والتي من شأنها أن تبين لنا بعض الفواصل في طبيعة الاستمرارية أو التطابق في هويته .

" المواسم "، وتباينها الزمني ، بمواقيت الاحتفال :

تعتبر المواسم أو المواعيد التي يقوم عليها "الديوان" في هذه الجهات ، بمثابة منطلقات أساسية "للديوان" ، وملكية خاصة للتخليد والتقديس ، يصل من خلالها مفهوم الوعدة الى أقصى المعادلات التصورية . بحيث تلعب مواقيت الاحتفال ، وخاصة منها الليلية ، دورا بالغا لما تقوم به من تجريد للزمن العادي ليصبح زمنا تصوريا مقدسا مجهزا بالمعنويات الخارقة واللا طبيعية التي أفرزتها الجماعات العرقية وغيرها .

ففي سعيدة وفرندة مثلا ، تعد مواعيد الاحتفال سنوية تطبيقا لموضوع التخليد ، الذي يصادف نحر الثور الأسود ، دليل الانتماء العرقي والأسطوري .

أما في تيارت فلم يكن هناك تقيد بالرزنامة الدينية منذ القدم ، اذ كانت بغض النظر عن الأعياد ، وشهر شعبان والمولد النبوي ، وليلية السابع والعشرين من رمضان ، أيام الاحتفال أسبوعية "سبت وأحد" تجتمع فيها الأفراد داخل محلة سيدي بلال " يثيرون بذلك كل المواضيع المروعة ، حتى أنه لا تستطيع فرز ما هو كرامة وما هو اعجازا ، او ما هو سحري .

أما حاليا ، فقد غيرت من اتجاهها ، فأصبحت مواعيدها أكثرها مادية بالمعنى اللاديني تظهر في المواعيد الرسمية المحددة بطبيعة الاحتفالات التي أحصيناها سابقا ، ومحصورة في مواضيع

تخليدها . كما يشبه تعداد المواعيد هذه ، نفس المنطق الذي تتخذه الممارسة في العاصمة ، اذ لكثرتها ، تتحدد أدوارها في الوقاية الفيزيقية لأنواع المقدس .

ومن جهة ثانية كوقاية رمزية - البركة - خلافا لكل ذلك نجد "الديوان في تعبيدة ، فرندة مقيدا من حيث الكم بمواعيد الاحتفال ، ويرضخ كثيرا للروزنامة الدينية والنشكونية التي تتحدد من خلالها المسافة المعرفية بهذه التواريخ لاقترابها من سلسلة تراجمها .

وهذا يعني أنّ انتخاب هذه المواعيد ليس عشوائيا ، وإنّما يرجع الى قدرة الذاكرة العرقية ، أو بالأحرى إلى إبداعاتها في المحافظة على المعالم الكبرى والى أهم المحاور والسمات التي تتميز بها بدايات التسلسل التاريخي والذي تترجم لنا دراستها ، كيفيات وآليات الانتقال من نمط ديني متعدد الى نسق آخر أكثر وحدانية أو عالمية .

من ذلك جاءت ميزة دراسة التواريخ ، ومواعيد الاحتفال في " الديوان " كترتيب زمني ، عبارة عن تخصص في التاريخ الديني ، تطرح إشكاليتها تباينات اختيار هذه المواعيد الاحتفالية بمواضيع الحفل نفسه ، أو تجانسها بالأسطورة والحقيقة . اذ قلّما توجد تحديدات واضحة ان لم نقل نادرا جدا تتعلق باختيار الخامس عشر من شعبان ، أو علاقة المولد النبوي بممارسة " ديوان " سيدي بلال ، اذا لم يكن هذا الأخير مثلا فقط ، وخادم الإمتياز الديني الذي يتأرجح بين المزيف ، والتاريخ الفعلي .

اننا لو استطردنا قليلا هذا السياق المبرر نجد أن السلسلة الزمنية التي تحكم تنظيم " الديوان بهذه الجهات هي سلسلة سلفية ، تقوم افتراضيا على فاعل أول خطوة وأول مبنى رمزي أو واقع . هذا انطلاقا أنّ كلّ نظرية احتفال ، تبدأ بتعريف نفسها تبعا للزمن أو الموعد المخصص لها .

النسق التصوري ، وحدود التضارب في استخدام الجهاز الديني :

اذا كانت " المواسم " كتواريخ تحددها المواضيع ماديا باستثناء إشكالها ، فان النسق التصوري الذي يقوم عليه " الديوان " معرّف باستخدام "دوزان العبيد القدامى" . فهو الوحيد كتصوّر ميتولوجي ، الذي يصعب فهمه إذا لم يقحم فيه الجهاز الديني و " السحري " .

ففي سعيدة ، وفرندة ، على سبيل المثال ، كل المواضيع التصورية لها جهازها الذي يوافق دلالتها الاسطورية ابتداء من استحضار مقاطع "الغولان" الى غاية مقاوصات "مقزاوي" .

اذ تستطيع في اثنائها الجماعات العرقية تمييز المصدر العرقي للخطاب وإنتمائه الجغرافي ( ) الذي يحدد في ذات الوقت انتمائها لمجموعات بشرية .

واكثر من ذلك ، نجد أنّ التمثيل هناك يرقى الى ذروته حيث تتقمص فيه الافواد الراقصة مختلف الشخصيات الواردة في النسق التصوري ، متبعة في ذلك ، مختلف الاجراءات والعمليات الموافقة له : كارتداء البرانيس ، على بابا مرزوق(برتقالي) (بابا حمودة(أحمر) ، سيدي الطي(أزرق) ازيرين الذات بالاسواط المضفورة على مستوى الظهر - (البولا...) أو بالسكاكين على "مولاي ابراهيما" - وبابا نواري جانقاري ماما" أو بأكل مادة "الروينة" على " بابا حمودة الاكبر" ، أو اللحم غير الطازج ، على جناري ، أو بالدهن "بالرماد" على مستوى الاطراف ، والوجه على مقزاوي : " مكيري - بابا... " . جامنتارو - لتوطيد العلاقة بهذه الذوات ... مواضيعها التي تشكل في نهاية المطاف ذواتا ... و مقدسة .

امّا في تيارت فان الامور بدت مختلفة الى حدّ ما بالرغم من وجود سيرورة ثقافية متشابهة في الجوهر ونسق تصوري موحّد .

يكمن هذا التباين في تجمد النسق التصوري وجمود الجهاز الديني في تقنيات معينة . بحيث لو قورنت بسابقاتها من حيث الرمزية ، لبدى "الديوان" كله بطقوسه مفتقرا من المادة الاسطورية ، والقوة الترويعية والانغام السلفي الذي رسمته لنا العقلانية التصورية في المدن الاخرى .

فكان تجريبيا لهذا ، انه في كل الحفلات والطقوس التي جلسنا اليها مشاركين او ملاحظين طرق استعراض هذا النسق التصوري ، الا وكان استعمال أداة السوط (البولالة) معمما وشاملا يمس كافة مواضيع التمثيل والتخليد . فعوضا من (البرنوس ، جلد الخروف ، السكاكين ، الرمان ...) التي هي تقنيات لتمديد رابطة المسكون ، تحدد رغبات الشخصية الرمزية ثقافيا . تستخدم الاسواط في كل تمثيل للسلسلة التصورية ، اعتقادا بأنها كافية لبلوغ حالة النشوة .

فكما تسمح للشخص الجذاب أن يبرز قدراته الاستعراضية والتأملية للنسق ، بحيث كلما تضاعف عدد الاسواط المطبقة على مختلف المواضيع الاسطورية دلالة على قوة التحكم واستيعاب ثقافة الممارسة الضمنية ، الا وكان تنظيمها على " الجو البارد " والروتينية في التمثيل وتشخيص القسوى . يقابلها نتيجة ذلك ازدياد الايقاعات وارتفاع الصيح تعبيرا على قبول وتقييم ايجابي للاداء وتنفيذ المقدس .

فاللوهلة الأولى ، يبدو ان مايميز الحلقات التمثيلية في" تيارت " هو خضوعها لغنيات الأداء والتكرار ، وهي طريقة جديدة للعمل الترقيعي ، وتصور استمرارية الممارسة ، تمس مستواها الشكلي .

اذ لا تستعدف تغيير الواقع الايديولوجي ومكانة المقدس على الصعيد التصوري والاعتقادي ، وانما تحاول الحفاظ عليه كمضمون جوهري ، وعدم اضاعته كسيرورة ثقافية ومقياس انثروبو - ديني .

وما يجعلنا نؤكد هذه الاثباتات، ضرورة وحتمية قيام "الديوان" حتى في الاحتفالات البعيدة عن المعنى الديني - ان صح القول - والتي أحصيناها سابقة . باعتبارها مواعيد غير دينية وإمكانية استغلال قداسة الاحتفال وقابليتها لتبرير لا ختيار المواعيد ، أو المواضيع الطقوسية (بركة، فال ،كما كان يفعل الأجداد ...) ومراجعة المستويات الباطنية والداخلية لنظام الممارسة .

عندئذ كل ما يمكن قوله رغم هذا التضارب والتضاد في استخدام الجهاز الايديو - ديني ، هو أن النسق التصوري يبقى هو بالضبط الذي "يمنح قيمة الأشياء والأشخاص" كما جاء على حد تعبير ف . أ . إزمبير تعبيرا على القيمة الإعجازية والقيمة الدينية الاجتماعية "(1) .

ويقترح علينا ملاحظة "الجذبة" كتناة ، ورمز اصطلاحي جديد أي كفكرة يراعى فيها مدلول التكرارات والمساراة التي هي تلقين مستمر للخبايا الدينية ، اذ تبدو المساراة كموضوع في هذه الجهات أساسية في التحليل ، أو من حيث كونها بيداغوجيا .

---

(1) FRANCOIS ANDRE ISAMBERT:"Le sens du sacré" :"fête et religion populaire Edition: de minuit . - Paris.1982. Pg.227.

" الجذبة في " الديوان " ممارسة مسارية " :

إذا كان النسق التصوري في " تيارت " يعني من " ياس " ورتابة في توظيف الجهاز الديني والرمزي، ليعتمد فقط على التقييم الأولي والفني لأشكال إستعراض " الجذبة " ، فإن ذلك ، يرجع الى الاعتقاد الذي تتوارثه الجماعات العرقية من تواصل طريق إستيعاب استخدام الجهاز الرمزي مباشرة مع إستحضارات سلسلة الخطاب الأسطورية ، وإهمال مواصلة التكوين وإيتاء الاعضاء الجدد على الأسرار الباطنية ، والمكونة لتفسيرات النسق التصوري وعدم تمرينهم على اتجاهات وكيفيات إثارة الذوات الخارقة أو تمثيلها وفق قواعدها الضمنية .

أما في " فرندة " ، و " سعيدة " ، فنجد الأوضاع معكوسة تتمثل فيها المسارة وتعويد الورثة أمرا طبيعيا أو ان صح القول في " كامل قواها ".
ذلك انه في كل افتتاحيات الاحتفال بالـ" وعدة " التي هم ملزمين بها ، شاهدنا استهلالها من طرف طفلان ، بالرقص على بعض المقطوعات الأولى من سلسلة الخطابية يؤديها " أبناء " المعلم " ، أو ولد كل ' معلم " اذا حضر الجميع هذا لسهولتها وغياب المخاطر فيها .

أما في " تيارت " ، فتستهل " الجوبة " من طرف الكهول ، والكبار خاصة للعناية التي يمنحونها لبدايات الخطاب في " الديوان " والخبرة التمثيلية ، ولخلفيات التوسل التي يسعون اليها تاركين فيما بعد ، المقطوعات التي تحتوي على قدر من المصاعب التنفيذية للورثة الأقل منها سنا ، يتبارون فيها أحسن التمثيل ، وأجدر المكانة في سلم تنظيم " الجذبة " ؛ أي أحسن مكتسب لثقافة أجداده من دون ترويج واسع في إستنطاق المفهوم الصامت للأجهزة الرمزية التي يبدو استغلالها في " سعيدة " ، و" فرندة " شاملا وساخنا ، دلالة على حوارة معنوية غير مرئية تصطنع من الشخص الراقص والمستخدم لتقنيات " الجذبة " في نشوته (سخون) ، امتثالا لمقتضيات الشخصيات الرمزية والقوى الخارقة .

أضف الى ذلك ، أنه اذا كان هذا التنظيم العرقي بين الاطفال و الكبار قائم بحوافزه في الجهات الثلاث فيما يتعلق "بالجذبة" ، فهذا لوجود أرضيات مسبقة أو أفكار قبلية تختزنها الذاكرة العرقية تخوّفنا من المآسي و النتائج الوخيمة التي قد تنجم عن سوء تمثيل "الجنون" كوحدات الاهية في المعنى الأنثروبولوجي ، ملبية لها رغباتها و متطلباتها الرمزية كشخصيات و أجسام مستقلة ...

"فالديوان" في هذه الجهات ، بمركباته التصورية للمكان و للزمان و الأشياء الطبيعية ، بمثابة مجموعة تعبيرات رمزية ثرية من حيث المادة الأسطورية ، و ما يزال متصلا بالحياة الدينية و "السحرية" التي تنتجها الممارسة في نفسية الأعضاء .

هذا بحكم التعلق بالجهاز الذي يمثل المحور التفصيلية للمعنى الخفي ، كالاستعمال : (الماء في مقطوعة بابا قورما أو اللعب بالدمى و التزين بمواد الزينة ، أو تقديم الحلوى في مقطوعة لالاعيشة ...) كتقنيات لبلوغ النشوة و نقل السلوك الجسماني من كتلة الى طاقة مروّعة و مبهرة باستمرار .

و لكن تبقى المحدّدات لهذه البنايات في غمرة العالم التشكوني مسألة غير مسالمة ، و بالتالي ليست الوحيدة لتفسير محطات الضعف العضوي الذي يرتاب "الديوان" سواء على مستوى نسقه الاعتقادي أو على مستوى حدود استخدامات الجهاز ... بل هناك مقياس الخطاب الذي نعتقد له أكبر قسط من الأهمية في دراسة الوضع المتأزم و الحالة المتضادة التي آلت اليها قداسة ممارسة "ديوان سيدي بلال" .
اذ نجده يتأرجح بين الاستيعاب الحقيقي و الفطري للمحتويات الأنثروبولوجية للخطاب ، و التي تترجمها "الجذبة" ، و بين الترقيع الذي هو عمل يرمي الى دفع استمرارية الأسطورة ، أو ما تسميه الجماعات العرقية "بالبراج" باعتبارها

مادة نخاعية وجسما نابضا تمتص منهما الظواهر أو المستويات المعروفة معانيها وعوائدها الذي ينعشها بصفة دائمة ودورتها المقدسة .

ففي الأسطورة توجد " القوة " بالصيد والصيد البحري والفاعلية الحقيقية ، تعطي للجغرافية حدودها (...) فيها خصوبة الأرض ، ومردودية الانتاج ، وفي الطب ، هي الشفاء أو الموت (..) وفي الأخلاق ، هي الخير ، والشر (...) (1) .

تصاعد الأسطورة في خطاب "الديوان":

يكون بديهيا ، أن لا يستطيع النسق التصوري التحدث عن نفسه، كما تكون الأجهزة "السحرية" بكماء من غير الأسماء السرية والمعادلات الخفية التي تتضمنها "البراج" ، وتبقى أخيرا الرقصة مجرد حركات ايمائية ، اذا ما انعزلت عن تصاعد الأسطورة وامكانية تصور مغزاها الذي يحررها .

من هذا الحسبان اذن أمكن الحكم ، بأن الأسطورة هي ذلك المفهوم الذي يشوي قوة الاعتقاد بمجموع أركتيبي ، وهي الحقيقة المقدسة ، التي ينبغي الارتقاء اليها ، ومن جهة ثانية الميدان التحليلي الذي يمكن أن نعالج فيه وضعية الجسم الخطابي ، ومحددات امتداده أو إنكماشه الذي يعطي للأسطورة إستمراريتها التطورية ، أو وجهها المتدهور أو المحدوم.

ففي "فرندة" و "سعيدة مثلا ، كان أبرز أحد الخاصيات التي دعمت بقاء الذاكرة العرقية حية تراجع فيها سيرورتها الثقافية والدينية ، هو التمساك والإهتمام بما يمكن أن نطلق عليه بالمورفولوجية الانثروبولوجية للخطاب ، والتي نقصد بها احتفاظ الخطاب الأسطوري بصبغته الثقافية والتاريخية الأهالية ، أو ما يعبرون عنه بالسودانية " تعريفا التوسع الجغرافي الجهات واللغات المشتركة بين بعض المجتمعات العرقية وانتشارها كمجموع لساني وسيميائي خال من كل دخائل (*) .

ان كانت الوحيدة كخاصية اسانية مستقلة ، التي بينت لنا بروز وجود أرضيات متينة في التحكم بالمفاهيم "السودانية" وقدرة الأشياء داخل " المحلة" على تصعيد حتاتها وبعدها الاتنوديني لبلوغ النمط المقدس فيها .

(*) لغة حوما ، لغة بنبرا ، لغة فولان ...

ان تظهــــر السلسلة الخطابيـــة (البراح) هناك مخلفـــة بلحـــــاف اساني وسيميائـــي افريقـــــي ، تتخالـــــه في معظم الأحيـــــــان وحدات صوتيـــة وتلفظـــات ذات نبـــرات افريقيـــــة و و تيـــرة تحتية تعكـــس اصلهـــا اللغـــوي ومصدرهـــا الجغرافـــي (ارجع الــى الجداول ص:) ( ) .

ففـــي تيارت نجـــد هـــذه الفونيائيـــا المورفـولوجيـــة دينيـــة تطبعهـــا وحدات كلاميـــة عربيـــة ، إما إسقـــا لشخصيـــة حقيقيـــة أو فعـــلا ملموســـا وحيويـــا يستهدف مثلا الشفـــاء :

- يبـــرى سيدي
- يـرحم واليـد يّ

أو تسعـــى الـــى التوحيـــد والذكـــر:

- اي لا الاه الا اللـــــه محمد رسول اللـــه
- لاالاه الا اللـــــه والحال اغـزم يالي والله مازاروا حتى يندم

أو بربـــط الزيارة :

- زورو زورو الجيـلالي عبدالقـادر
- زرق السمـــــاء بانيـــــــا (. . .)

ثانيـــا في هـذا الشـأن استعمالات الخطـاب في العاصمـة حينمـا يـكون استراتيجيـــة لـــدى مؤسســـات "الشوافـــة" ، بحيث لا تتحدث الجماعـــة هنـــاك بـالسودانيـة الا عنـــد " طالـب وادي قريـــش أو فـي دار عائلـــة حسيـن داي .

وهنـــا أيضـــا ، ترجـــع العلاقـــة السببيـــة لخاصيـة المورفولوجيـة الـى كون الخطـــاب فـــي " تيارت مقيـــد ، أو محصـــور لـــدى الكهـــول والكبـــار خاصـــة ، وأن المضامـــين التصـــورية لا تتعـــدى حـــدود متغـــيرة الســـن .

كما أن اختيـــار بعـــض المقطوعـــات العربيـــة (والــتي رأينا أنهـــا بعيدة عـــن التـــرويح ، الذي هـــو شيمـة المقطوعـات الأنثروبولوجيـــة للديوان.(*) ليس اراديـــا ، وانما نتيجـــة آلـت اليهـــا لعامل الســـن ، وعدم مسارة الورثـــة الجـــدد علـــى تناقـل التصعيـدات الأسطوريـــة .

( ) ـــ نرمز من خلال هـذه الجداول الى وضع سيميائيـة اللغة كمؤشـــر يـوضح تغيـر المورفـولوجية الأنثروبولوجيـة في سلسلة الخطاب وعلاقتها بالاصل اللسانـي أو المقاطعـة الأصليـــة .

- الجداول : 206 - 209 - ترمز الى وضع سيميائية اللغة كمؤشر يوضح تغير الموفولوجية الأنثروبولوجية (السودانية) وعلاقتها بالأصل اللساني أو المقاطعة الجغرافيـــة .

الاصل اللغوى	الموطن الاصلى	عناوين السلسلة الخطابية	ملاحظات أخرى
فــلالـــة	عرب المالـــى	- لافو لافويا مولانا - الشيخ عبد القادر الجيلالـــى - بابا مرزوق - بودربـالـة جامنقـــرو - على ماقوى على ماد دوى - دوابرهيمـا - جويبا والى جويبـا - بانيا بابا حمـو - باباحمو المركانتـى - مـــارو - سيدى أحمد التيجانـى - سيدى المدانـى - سيدى سليمان بن داود - يابـن عيســى - يوركـى كوبانا فولان	

الأصل اللغوي	الموطن الأصلي	عناوين السلسلة الخطابية	ملاحظات أخرى
بنبـــــرا	بنبـــــرا	- صيو صيو بنبـــرا - بناول باوا ياوسكى - داى مازو - كاوكاوا ميدوكى - جانقارى بلما - جالى ياجالى - ياكريم الله يابوبكـــر - اى بانا اى دومانقينى - كوبرادفايالى دانقرى - تـــوبـــا	

ملاحظات أخرى	عناين السلسلة الخطابية	الموطن الأصلي	الأصل اللغوي
	- سيدنا بلالي بن قزما - يانرابيا بوكيا - واوا واوا جانقري ما - باوا باوا نقريبي - باكاتشني يورا باكاتشني - حاوي - لالا ميمونة سلطان قناوي	حوصا	
أنظر المقارنة بالملحق xxx	- لالا عيشة - عيشة بنتشيايا - لالا مليكة - لالا مريما - صلامنقا - أي سيدي سماساوا ياهو - صاوندي		"
نفس المقارنة بالملحق xxx	- كاي جاري أندوكي - أي يارامانا أندبو - بوري بوري مانا - الله تعالى ميسما أولاد أولاد حوصا بيتما - أي جانقري ماما أي يارا جانقري ما		

الأصل اللغوى	الموطن الأصلى	عناوين السلسلة الخطابية	ملاحظات أخرى
		- أى جايبرو سرقى بيتما	
		- سرقو بليجى	
		- سيدى مارابار	
		- مانياوراد وقوى	
		- د وقوى باكا د وقوى فارا	المقارنة السابقة بالملحق ××
		- قيقى يا قيقنا	
		- أى قورى قورى قنا همشى	
		- الله واكبنى تنقبو	
		- يانوروكوبوبونيا	
		- ميكيرى أو بانانى	
		- مكيرى	
		- منقزونانا بارى منقزو	
		- بباق مكحى جمركى	
		- نقرى نقرى جاطو	
		- د وليلى موهكنشى	
		- نيني مالم نيني بوكا	
		- جينارى املم	
		- أى مكى نقزوى	
		- كوري باجيرى كورى	نفس المقارنة الملحق ×××

ملاحظة : يبدو جليا، أننا لا نستطيع في هذه السياق كتابة كامل المقطوعات، لذا اكتفينا بعناوينها .

بدليل انه أصبحت مقطوعة "بابا فورما" الشهيرة في "تيمارت" هي الوحيدة التي ليست عربية ، ويمكن مع ذلك ، ترديدها وتمثيلها بجهازها الديني (القصعة الماء ، العصا ، البخور) والتي ترجع شهرتها الى عامل توارثها عن الأجداد ضمن نسق قرابي موحد .

أما في "سعيدة" "وفرندة" فقضية تصاعد الاسطورة والقياس الانثروبولوجي ، لا تطلن نفسها كاشكال متناقض وهي بذلك دوما حارصة على ابتناء الزمن السلفي ونمط الحياة الأولى .

يعود التطلع فيها الى القداسة السلفية والى تجاوز الاسطورة عامل السن ، وتداولها من طرف مختلف الاعمار داخل "المحلة" كاطار تأسيسي وعائلي ، أم قرابي وبالتالي فان استعابها يبدو شاملا وكاملا .
وهذا يعود لعدم وجود حواجز معنوية بين العبيد القدامى وبين الورثة الجدد ، الأمر الذي يسهل استحضار السلسلة الخطابية (الذاريح) كلها ، والتفنن في تمجيد اسطورتها

- جمانقرو -
- بابا الحاج باحو
- سيد نا بانيسا
- بوري بور مانا الداب و
- مولاي ابراهيم ا
- مسارانسدي
- ميو ميو
- نقري جساطو
- بابا بابا بماوشكي
- موسى البحري (. . . . .)

وفي رفع قيمتها الدينية المبهرة والعجيبة سواء عن طريقة تنظيمها بيداغوجيا - الترديد - بيانات صوتية - الموسيقى - التمثيل - من الأصعب والأخطر ، الى المروع والمبهر .

استنتاجا لهذا ، فان خصوصيات التباعد التي تحدث بين الشكل والمضمون في "الديوان" ، سواء في طريقته التنظيمية أو في صوره الأدائية مرتبطة بالفهم لمجموع الأساطير وامكانية شحنها بالواقعية المقدسة .

وبالتالي فان تصعيد الأسطورة الى البدايات الخالدة محدد بظروف وعوامل تحرير التفكير الرمزي العرقي و سيولة العالم الأسطوري .

هذا الأخير ينبغي أن يكون محسوسا وانطلاقا من الحاجة التي يلبيها . بحيث مهما كانت نوعية الانزلاقات الجديدة التي تولد خشونة في الصراع والشخصيات التي تبنى عليها الأسطورة - انتقال من شفافية أصلية الى ظلامية مشوهة - (1) . الا أن النمط المتواصل بين الأجيال يبقى **كمراقب تواجه به الحياد** **عن** مسار نمط حياة الأسلاف ، ونداء الأب الأسطوري (سيدي بلال) مؤسس ومرجع الهوية .

اذا كان الخطاب في " ديوان " سيدي بلال جذر لما هو مبتور من جذوره وغير مستأصل (2) فهو كذلك كجسم ، بامكانه أن يصاب لا في جذوره صحيح ، ولكن شكليا عن التأثيرات المتتالية وتخبط وحداته الميتولوجية ، بصيغها الانثروبولوجية كوحدات أساسية وواقعية أو تاريخية .

فلا استقرارية هذا الخطاب كوضعية متضاربة بين الاستمرارية كهد فايديولوجي ديني ، والمكانة العذراء التي يحتلها في الذاكرة والنسق الديني الجوهري ، ليست كلية وعامة الى حد بلوغها التدهور الشامل للسلسلة الأسطورية ، وانما تمس وجه الرموز .

---

(1) MIRCEA ELIADE: "Traité de religion" Edition : Payot.- Paris; 1949. Pg: 368

(2) J.C. BOUVIER et autres: "Tradition orale et Identité culturelle . probléme et méthologie " Edition: CNRS . Paris.- 1980. Pg. 53.

من هنا تجئ اجابة ك.ل. ستروس،عن سؤال حساس الى حد ما يدور حول زمنية ومكانية استقرار المورفولوجية الانثروبولوجية للخطاب وشروطها ، وبالتالي متى تكون الاسطورة اسطورة قائلا : "بأن الاسطورة تزول ، ويخمى عليها لتترك المجال لاساطير اخرى -كشيمة لثقافة جديدة دينية ، وميزة جهات اخرى - ولكي تستقر ، فانها تتعرض لفساد واتلاف لايمس شكلها فحسب ، بل وجوهرها الاسطوري أيضا". (1)
هذا معناه انه لاتوجد كما يقول ر. بارت : " اساطير خالدة أوعلى الاقل اصلية". (2) ، بحيث بهذه اللا ستقرارية ، يثبت الفصل بين مايمكن ان يتخذ صورة تاريخية ، وبينما يمكن ان يبقى ملحميا واسطوريا ، أي متشابكا بعقد رمزية ، لايمكن حلها للتباعد الزمني والتاريخي .

في الحقيقة هذا ما اثبتته لنا الدراسة المقارنة في العاصمة وفي بعض جهات الغرب الجزائري ، والتي تؤكد على أن التوقيع كمجموع عملي لمغزى الاستمرارية الدينية بامكانه الاطاحة واضعاف التمسك بالفكرة الاسطورية الاساسية - باندماجه داخل الموسسات السحرية - واستبدالها بتصنيف وبناء ديني جديد ، اذ تفقد فهرسة الوحدات الاسطورية توازنها ليكتفي مخططها الايديولوجي السامي بالتكرار أو معاودة نفس أبيات الشطور الأولى .
ملبية بذلك ضمن اطار مايمكن ان نسميه بالمعاشرة الدينية كل امكانيات تجديد المكانة الدينية والاجتماعية ، خاصة عندما يصبح " باباحمودة" ، لا كغاية ، وانما وسيلة تجهزه "الشوافات" كمطية لزبائنها ، وتسمح لنا من جهتنا بقراءة معنى المرض الذي يبدو اجتماعيا مرمزا ، يناشد الاها لخدمتها . (3)

---

(1) C. L. STRAUSS: "*Anthropologie structurale Deux.*" Edition: Plon Paris .- 1973 . Pg. 309/315

(2) - مصطفى كمال : الاسطورة اليوم : عن رولان بارت : "الميتولوجيا" - بيت الحكمة مجلة مغربية للترجمة . العدد السابع . السنة الثانية . دار البيضاء المغرب . 1988 . ص . 51 .

(3) MARC AUGE ET CLAUDINE HERZLICH: "*Le sens du mal: Anthropologie Histoire, Sociologie de la maladie.*" Edition: des archives contemporaines. Paris 1984. Pg. 35.

تبـد و الحاجـة الاجتماعيـة فـي نهايـة التحليل قويـة واشـارة لظـروف وشـروط نشـؤها واتجـاه ابعادهـا ولكـن الاكيـد من هـذا انـه تـولـدت عنهـا شبكـة من التجـارب الدينيـة في صـورة منسجمـة ومتفاعـلة ، الـى حـد انـه يصعب التمييز اذا مـاكنا نسمع تاريخيـا اجتماعيـا - انتمـاء فئـوي رمزي ... - ، أو اننـا نبحـث في تاريـخ الممارسـات الدينيـة .

عكـس ما استنتجناه في السـابق اذ ن ، يظهـر جليا من خـلال هذه المميزات ، كيـف تستجيب استمـرارية ممارسـة "الديوان" جهويـا لوضعها وظـروف منتجيهـا ، وكيـف تتجـاوب واهداف قيامهـا في اثـراء وتغـيير مقاييـس الحكـم عليهـا : " ديوان سيدي بلال " = "ديـوان سخـون " - كما انـه واضـح كيـف تـرى الممارسـة نفسهـا ضمـن هـذه الدراسـة المقارنـة ، وهـي تحـقق لاعضائهـا غالبية ميولاتهـم وطموحاتهـم الماديـة والرمزيـة وموفـرة لهـم وللورثـة الجـدد فرصـة اعادة احيـاء شعـورهـم الوحـدوي ، وكيـف مـن جهـة ثانيـة ان متابعـة استمراريـة "الديـوان" بهـذه الجهـات فرضت علينـا الرؤيـة لمختـلف الاجـزاء المكونـة للممارسـة (النسـق التصـوري الجهـاز الديني - الجذبة - الخطـاب - الموسيقـى - ...) ، والـتي تشكـل الموضـوع الشامـل لاسطـورة "الديـوان" في الضمانـات الـتي تمخظـت عـن مراقبـة تنظيمـات الممارسـة ومسؤوليـة اعضائهـا .

فلا غرابـة اذ ن ، اذا مـاكان التمسـك باستمراريـة "الديـوان" يقتظـي تصحيحـا داخليـا وعميقـا لعلامـات النسـق التصـوري والدلالات الاسطـورية ، أي للوحـدات الصغـرى الـتي تشكـل الاساطيـر وترتيبهـا داخـل الجهـاز الدينـي ، ويرغـم الذاكـرة العرقيـة ، علـى أن لا تحـول من تسلسلهـا ، خاصـة ، اذا كانت نيـة الاستمراريـة تبحـث عن سبل تفـادي ضيـاع القالـب الـذي يشـد اصالـة الدلالات الاسطوريـة وأنمـاط التراجـم الانثروبولوجيـة المخصصـة لهـا ، والـتي تعمـل علـى شرحها في سياقهـا التاريخـي والدينـي .

عندئذ ، فالوحدة في هذه الجهات ، أو اقامة "الديوان" بهذا المنظور الامتثالي أو النموذجي ، اضافة الى كونها تنظيمة دينية وتطبيقا جديا للابعاد الميتولوجية ، نجدها عبارة عن تلك العلاقة التي تقوم بين مفهوم الاسطورة الذي يعلم الذاكرة العرقية ويربيها على التهيأ للاستثمار ضمنه ، ومادية المفهوم التي تسترجع من خلالها الذاكرة العرقية سلسلة من الاسباب والنتائج ، والدوافع ، والقصديات .

وبذلك فان "الوحدة" وظروف قيام "ديوان سيدي بلال" بالجهات المدروسة تصبح ردا لمادية المفهوم الاسطوري ، واجابة للاعتبارات التذكارية التي تتدفق عن أحلام بلوغ الزمن الأولي ، هذا من جهة ، كما بامكانها (وحدة الوصفان) أن تكون اكثر من اجابة لاحتياجات الفكر الرمزي .
بحيث قد تكون أيضا محللا لحالة الاسطورة ، وعملية مراقبة للاوعي العرقي : أي مدى التثبت بعمليات تشخيص وتجسيد المواضيع الاسطورية - الذي تنجر عنه اشكال الانسجام الجماعي والتلاحم أو اندماج الافراد في الممارسة .

من هنا نستطيع أن نقول ، بان اعتبارات قيام "الديوان" مختلفة عن أسباب وجوده في العاصمة ، اذ لا يقتصر هذا الاختلاف على المنطلقات التصورية لتسيير وادارة الممارسة ، بل يتعداه ليشمل غايات دينية مخلصة للاسطورة المؤسسة .
" فالديوان" بهذه الجهات عندئذ ليس حرفة أو نشاطا مهنيا بالتغويس ، كما وضحنا ذلك انفا ، وليست منطلقاته ترسيما للعلاقات بين الافراد لتجريد الممارسة من قداستها انما هو تنظيم اجتماعي وديني يدخل في اطاره هدف استرجاع معايير وقيم الحياة الدينية الاولية ، كما انه مشبع بفكرة معاودة الاسطورة المؤسسة ونمط الحياة الأركتيبي فهو في هذه الاوضاع المتأرجحة بين الجسم الكامل المرمق يحاول طمئنة سيرورته الاصلية وتخليصها من ربقة التعثر والانحراف اللساني .

فهـو ليس تقديسـا وحشيـا كمـا يسميـه "روجـي باستيد" ، وانمـا هـو ممارسـة مدجنـة ، أي جـزءا مـن البيـت تسـري بصفة طبيعيـة داخـل اطـار الجماعـات .
كما أن ديمومتـه واستمراريتـه متوقفة علـى ماتختـزنه الذاكـرة العرقيـة مـن استمراريـة في فهمهـا الاسطـوري والانثروبولوجـي وعلـى التلبيـس أو التهـذيب الذي تمـر به الاسطـورة نفسهـا

ولذلك فهـو مشجـع بعامـل الذكـرى "التي تشكـل الـى حـد بعيـد تجديد فـي بناء المـاضي ، عـن طريـق المعطيـات المستعـارة مـن الحاضـر." (1)

وبناء على ذلك فان اعتبـارات اقامـة "الديوان" بهـذه النواحـي كاجـابة عـن فرضيتنـا ـ في أغلب أحيانهـا ، اعتبارات "ذاتيـة" ومستخلصـة من الاعمـاق التاريخيـة والثقافيـة .
وأن مغـزى الاستمراريـة كمحـرك لهـذه الاعتبـارات ، لا يتوقـف عند مسـتوى التنشـاة الدينيـة للوعـي العرقـي ، بل يتحصـن وراء اصطلاحية الترتيـب الفئـوي (عبيد) ، والترتيب الدينـي (ديوان سيدي بلال) . .

من هـذه الزاويـة ، يصبـح " الديوان" استعـدادا تاريخيـا و ثقافيـا أو مقياسـا انثروبـولوجيـا ، تبـرز فيـه "الجذبة" كمحرك لهـذه الاستعدادات ومحولهـا الى طاقـة جسمانيـة تبدو للملاحـظ في صـورة سلوك عنيـف ومرهـب .

من هنـا يمكـن أن نقـول ـ كخلاصـة لدراستنـا المقارنة ـ ان اتجـاه الديوان" يميـل أكثـر الى مـا يطلق عليـه م . الياد " بالاسطورة المثالية" أو النموذجيـة دلالة عـن تثبيت " بقصـة حـدث وقـع في الماضـي مشكـل بنائيـا من سابقـة مثلـى لمجمـوع أفعال ووضعيـات تكـررهـا الاسطـورة . (2) وتحـرر الطاقـات التصورية الى الامتثال بوضعيـات معنى المقـدس المستنجـة مـن المواضيـع الخطابيـة والسيرورة الثقافيـة التي تسـقط مقياس حياتهـم الانثروبولوجيـة فيهـا (بـوري بـوري مانـا ، مكيـي ، نقـري جاطو ، مـارو ، ريمـا . .)

---

(1) *Maurice HALBWACHS:"La mémoire collective." Edition: PUF . Paris. 1968 Pg. 57*

(2) *Mircea ELIADE:"Traité d'histoire de religion". Edition: Payot . Paris. Pg. 366.*

"فالديوان" في نهاية المطاف ، باستثناء رواسبه المترددة وقدراته المتلاشية أحيانا ، يبقى المحور الرئيسي لعلاقة استدرارية المكانة الفئوية (عبيد) في المقدس ، وبالتالي في المفهوم الأسطوري . أو بين " الوصفان " و"باباسالم " كمنعطف لتيارات تصوريان ، ونمطيين ذهنيين يحددهما عامل الدين وتعميم المقدس داخل الفعل الاجتماعي .

الخاتمة

ان وضع مشروعنا المقارن لظاهرات وطوائف ممارسة " ديوان سيدي بلال " أو "عيدة الوصفان" في سياق مجالي متباين من حيث تركيباته وتشكيلاته الذهنية ، سمح لنا بادئ ذي بدء من استنباط بعض الأنساق الفكرية والرمزية مميزة بتناقضاتها (ديوان أسود ، أبيض) ، (رجال ، نساء) ، (سحري ، ديني) ، وتخضع في آن واحد الى قواعد مختلفة – تارة ذاتية ، وتارة أخرى موضوعية بالمعنى الطبيعي .

هذا التضاد جعلنا نهيئ هذه الأوراق لفهم هذا التعايش المنسجم ظاهريا ، وتثبيت حدود تداخل الرمزي والاجتماعي وبالتالي " الجنون " كنوع خارقة ، وضغوطات الخيال الاجتماعي .

وفي نفس هذا السياق المجالي ، توضحت أولى السلوكات التصورية المتصلة بتضادات منزلة العبيد ، كوضعية اجتماعية وحشية وخشنة لسانيا نتجت عن سيرورة تاريخية ومفتعلة ثم تهذبت واتخذت مجرى " ايديولوجي " متأدب " بعودة القيمة الانسانية الى ترتيب تصوري أو ثقافي ديني – أي بضم ثقافة الرجل الأسود الى الثقافة المقدسة – يضمن تكامل القيم والمواقف الثقافية السائدة في المجتمع حتى وان حاصرها الفراغ .

من هنا بدأت تظهر ، وانطلاقا من القناعة " بابا سالم " كترتيب اجتماعي ، وفئوي جديد ، وكاستمرار ثقافي ديني ، مواقف ايجابية من الظاهرة الدينية ، وبدأت معها ترتسم حدود ومعاني المقدس والمدنس .

فقد تخطى " كثيرا ، او تركنا عامل المجال منفردا عن مغزى " الخادمية الدينية " (الوحدة) ، ودلالاتها الاستمرارية الخفية التي تحفظ المؤسسة . كما كان متعذرا علينا فهم العنصر الثابت المتمثل في المحتوى الديني للممارسة من العنصر المتغيّر - الذي هو محدّد في مجموع التجارب السحرية - او لم نتنقل من مؤسسة الى اُخرى في نفس المجال ، فالفضل يرجع اذن الى الدراسة الإقليمية التي ساعدتنا على تمييز نوعين من الطقوس الدينية ؛ إحداها طقوس فعلية ، تسعّرف " ديوان سيدي بلال " ، كنسق رمزي موديني متعدد الالوهية ، تخدم اعتبارات وموضوع الاحتفال .

اذ هي التي تكون الناقلة للمعاني الجوهرية والفعلية لدور الوساطة ، عندما يمتطي عضو من " مجتمع الديوان " أحد القوى الثانوية لتشخيصها حسبما تمليه مستلزماتها الاعتقادية والتقنية . كما انها تجعل " الديوان " في جدل مباشرة بترتيبات المفاهيم الأسطورية ، ومادتيها باعتبارة بناء معرفي وغير سخيف ، تتعالى منه رموز واشارات الاتصال بالنمط المثالي والاركتيبي الأولي .

فهذا الأسلوب الثقافي الذي يشهد عليه " الديوان " في مؤسسة طالب " وادي قريش " ، وفي حسين داي ، أو في كل من تيارت غرندة ، سعيدة - يريد لنفسه أن يكون امثاليا وبالتالي تاريخيا حقيقيا - اذ رغم بعض صور لاستقرارية الدلالات التصورية وتقطع الصيغ والمعادلات الرمزية نجد ان الفكرة العامة للاستمرارية لم تتزعزع ، وأن جوهر هذا التاريخ الحقيقي مايزال تاريخا مقدسا .

أمّا النوع الثاني من الطقوس فهي تجريبية ، وهو النوع الذي أحصيناه خصوصا لدى مؤسسات " الشوافة " بحيث ان اتصال " الديوان " بهذه المؤسسات ، وان مبدئيا كان عملية ترقيعية لتصور استمرارية المكانة الدينية فقد عرّض من جهة أخرى وحدات أسطورية ، وعملياته الطقوسية الى تفكير موّحد

وتنظيم سحري اجتماعي يرمي الى دمج المقدس داخل اطار الفعل الاجتماعي لتعميمه .

فاذا كانت هذه التحولات والتغيرات الدينية ، والتي لاتنفيها الميثولوجيا أساسا ضمنيا بسبب تناقلها من محيط لآخر ، أو لسوء ترجمتها غهي في نماذجنا بمثابة وضعية متأزمة نتجت عن استعادة الجهاز الايديو- ديني من طرف فئة نسوية بعد أن ترفع الورثة الجدد عن تحمل مسؤولياته القائمة على مبدأ الاعتقاد بحيوية ووجود لغة خفية تحركه من صمته كتحف فنية .

فصار استخدام طقوس " الديوان " بذلك انفصال من الألوهية الفعلية . تغطي بها مؤسسة " الشوافة " فجوات تجاربها السحرية ، وتلبي بها كذلك متطلبات زائراتها لتعيد في نهاية التحليل تجديد مكانتها ضمن مقدس مدجن ومستعار .

فهذه الطبيعة الايديولوجية وغير الرسمية ، ماكانت لتبرز نمط وجودها ، بعامل التمهين بالتقديس فقط ، اذ هو لوحده غير كاف لتكسير روتينية سلطتها الدينية " الشوافة " ، ورفع مستواها الاعتقادي " مؤسستها " .
لذلك تلجاء الى استغلال واستخدام معظم القنوات التعبيرية " لديوان سيدي بلال (الجذبة ، السلسلة الخطابية ، الموسيقى ...) منتزعة منها طابعها الأصلي ، وتستعيده في نهاية التحليل لاعادة تجديد صيغة المقدس تحتاج اليه في تنظيماتها السحرية والتعزيمية ، وبالتالي لاعادة تجديد مكانتها كمقاولة دينية واجتماعية .

من هنا كل ما يمكن قوله عن آليات استمرارية ممارسة " ديوان سيدي بلال " في العاصمة بالخصوص ، هو انها استمرارية متقطعة ، تضع محل نقاش الحدود الفاصلة بين الممارسات الأصلية ، والممارسات المصطنعة ، وعوامل تغيير المقدس من الفعلي الخرافي الباطل .

كما يمكن اعتبارها ان لم نحكم على اتجاهها سلبا أو ايجابيا بأنها وضعية مستقرة تأسيسيا حيث إن نمت بعدها تظاهرة أخرى من نفس الصنف الآ، وحقق تجليها ضمن عمل مقدس وأسطوري ، يعكس شروط فلكلوريتها ويحطم بقاياها القديمة .

هنا بالذات ، تجدر الاشارة إنه فعلا تمت ملاحظة صنف آخر من التدنيس ، بعدما وصلت دراستنا الى نهايتها . اذ يبدو تطوره مهمشا الى حد ما ، ولا نعرف عنه الكثير الآ ماوقع عليه بصرنا .
تقوم اشكالية هذا الأسلوب من التدنيس على مايمكن ان نسميه تكديد ( ) الرجل الأسود مالك المعرفة المقدسة (Prolétarisation.) واستغلاله كمعبر عن لغة ثقافية معروفة لدى بعض فئات المجتمع من طرف جماعات بيضاء لنهايات جديدة مادية ، لاتمد بصلة للحياة الدينية بالمعنى الاصلي والتقليدي .

فقد أتيحت لنا فرصة مشاهدة هذا الفرع من " المقدس السخيف " في العاصمة وصياغته كتساؤل مبدئي ينبغي الاعتناء به لاحقا ، عندما تشكلت جماعات من أفراد " بيض اللون " يصاحبها شخصا واحد ممن " أسود اللون " استعادت احياء أحد المحاور الأولية لممارسة "الديوان" والممثلة في " الكريمة " ، والتي هي أصلا - كما وصفناها في أقسامنا السابقة - عبارة عن تلك الرسالة الموجهة للمتعاملين مع مجتمع "الديوان" ، لتعلمهم وتدعوهم لبدايات " وعدة الوصفان " ففيها كانت تخرج "جماعة سوداء" ، يجر أحدها ثورا أسودا ويقرع اثنان منها على الطبول ، والبقية تلعب بأزواج القرقابو متخللين الأحياء لجمع " الزيارات " في جو إيقاعي منسجم وسلسلة غنائية دينية خاصة .

فاذا بها اليوم تخرج في ثياب جديدة، لا يفوق عدد الأعضاء ثلاثة: شلبان أبيضا اللون يضرب أحدهما على طبل و الآخر بزوج من القرقابو.

( ) - نقصد بمفهوم تكديد المقدس ، التقليل من شأن العبارة الثقافية المتضمنة له واستغلالها لنهايات مادية ، رغم استأصالها .

أمّا ثالثهما فهو أسود اللون ، يتعدى الأربعين وأحيانا أقل بكثير .
يمسك بين يديه طبقا متوسط الحجم لجمع الأموال القليلة - لغياب نيّة التبرّع نسبيا وتقديمها في صورة زيارة - والاصطدام هذه الظاهرة الجديدة بالممنوعات التي بدأت تسطرها الحركة الاسلامية .

اذ يغيب في هذا الوجه الجديد " للكريمة " الخطاب الغنائي لتبقى فقط الرسالة التصويرية والدينية هي الفاعلة ، تثريها رموز " البطل " " القرقابو " والرجل الأسود ، محتكر المعرفة المقدسة .
هنا نتوقف قليلا عند هذه الحوادث المتضاربة والمتناقضة ، انتساءل أولا عن جهة انتماء هذه الجماعات تأسيسا ، ثم عن مكانة الرجل الأسود في هذا التنظيم اللا رسمي ؟ أو لنقول بصيغة دقيقة لما نجد دوما في أوجات السلوك الاجتماعي الرجل الأسود (الوصيف) في علاقة بالمقدس ؟ أو ما معنى علاقة اللون بالمقدس في حين أن اشتقاقات الفعل السلبي والشرير فنجدها منعوتة بالظلامية والسواد .

نعتقد بأن هذه الجاذبية الحرّة والانزلاقات التي تعرفها العبارات الثقافية للمقدس ليست شاملة ، وانما تخص المجموعات السكنية السكين .

ففي المدن التي توقفنا عندها ، تبدو استمرارية ممارسة " ديوان سيدي بلال " امتدادا

طبيعيا و مطمئنا . ينبسد من خلالها الورثة بلوغ الزمن الأولي وتخليد أسطورية الأسطورة كما تعدد الإعتبارات التصورية والتذكارية لقيامه هناك . نموذجية سواء على المستوى الفني أو التنفيذي .

هذا على الصعيد الضمني لصنف المقدس ، أما اجتماعيا فنجد علاقة متغيرة اللون بديهية تندرج ضمن نسق طبيعي وحيادي عكس ما تشهده نفس المتغيرة في العاصمة ، اذ تشير علاماتها الى " انقسامية مذنبة " لكونها أصبحت تشكل ممارسة وسلوكا .

من هنا جاءت صور الدفاع والمقاومة ، سواء من الباب الأنثروبولوجي والسوسيولوجي للمكانة والهوية الفردية والجماعية عبر " الديوان " محددة في تقلبات معاني الاستمرارية واتجاهها ، وفي ايديولوجيات الاحتفال ؛ أي الانتقال من الالتزام الصامت الى مجموع اقتناعات متكررة - التي تعيدها الى الحاضر اعتبارات التذكر ، والأهداف الوظيفية المحفوظة فيها .

المـــــــــــراجـــــــــــع
****

المـــــــــــــلاحـــــــــــق
****

قائمة المراجع

- ANDREWS .J.B.:Les fontaines des genies - Sebâa Aoun croyances soudanaises à Alger . ADOLPH Jourdan.Alger. 1903.
- AUGE MARC: Genie du paganisme . Ed. GALLIMARD.Paris.1982.
- " " : THeorie des pouvoirs et ideologie :etude de cas en cote d'Ivoire. Ed.HERMAN.Paris.1975.
- " " : La construction du monde :Religion/Representation/Ideologie. Ed.F.Maspero.Paris.1974.
- " " : Les domaines de la parenté:Filiation/Alliance Residence. Ed.F.Maspero.Paris.1975.
- AUGE Marc & HERZLISH Claudine: LE Sens du Mal:Anthropologie - Histoire- Sociologie de la maladie. Archives contemporaines.Paris.1984.
- BOUCHE ABBE: La côte des esclaves ,Ed.Litteratures.Paris 1946.
- BASTIDE Roger : Sociologie des maladies mentales. Ed - FLAMMARION.Paris.1976.
- " " : Le rêve, La transe,et la Folie. Ed.FLAMMARION.Paris.1972.
- " " : Le sacré sauvage - et autres essais. Ed.PAYOT.Paris.1975.
- BOWRA.C.Maurice :Chants et poesie des peuples primitifs. Ed.PAYOT.Paris.1966.
- BOUVIER.J.C. et AUTRES: TRADITION ORALE ET IDENTITE CULTURELLE, Problemes et Methodes. C.N.R.S.Partis.1980.
- CAILLOIS Roger : Le mythe et l'homme. Ed.Gallimard.Paris. 1938.
- COPANS Jean :Critique et politique d'Anthropologie. Ed. F. Maspero.Paris.1974.

- CAZENEUVE Jean: Sociologie du rite :Tabou,Magie,Sacré. Ed. P.U.F. Paris. 1971.

- CHELHOD Joseph: Les structures du sacré chez les arabes. Ed. G.P. Maisonneuve & Larose. Paris.1964

- COHEN Marcel: Le langage : structure et evolution . Ed. Sociales. Paris.1950.

- CUVILIER André: La musique et l'homme ,ou la relativité de la chose musicale . EDition.P.U.F. Paris. 1949.

- DURKHEIM Emile: Les formes élementaires de la vie religieuses . Ed. P.U.F. Paris. 1968 .

- DE HEUSCH Luc: Essai d'Anthropologie religieuse. Ed. Gallimard. Paris.1972 .

- EDGAR Morin: 3, pour une Anthropologie fondamentale. Ed. Seuil. Paris.1974 .

- E.EVANS Pritchard :Les Anthropologues face l'histoire et à la religion. Ed. P.U.F.Paris.1974

- " " " : Les religions des primitives ,a travers les théories des anthropologues . Ed. PAYOT. Paris. 1971 .

- EL KENZ Ali: Au fil de la crise . Ed. BOUCHENE. 1989.

- ELIADE MIRCEA/ Le sacré et le profane . Ed. Gallimard. Paris. 1965.

- " " : Traité d'histoire des religions . Ed .PAYOT . Paris . 1949 .

- " " : Aspect du mythe ....

- ELIADE Mircea: Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase. Ed.PAYOT.Paris.1968.

- FOUCAULT Michel: L'archeologie de savoir. Ed. Gallimard.Paris.1969.

- FRANTZ Fannon: La sociologie d'une revolution. Ed.F.MASPERO.Paris.1982.

- GODELIER Maurice: Outils d'enquete et d'annalyse anthropologique. Ed.F.Maspero.Paris.1976.

- " " : Horizon , trajets marxistes en anthropologie. - II - Petite coll. F.Maspero. 1977.

- GENEVIEVE .C.Griaule: Langage et cultures africaines. Ed.F.Maspero.Paris.1977.

- GARDET Louis: Les hommes de l'islam. Librairie Hachette.Paris. 1977.

- HALBWACHS Maurice: La memoire collective. Ed.P.U.F.Paris.1968.

- ISAMBERT .F.André: Le sens du sacré/ Fête et religion populaire . Ed.Minuit.Paris.1982.

- IBRAHIMA BABA KAKE & ELIKIA M'Bokolo: Histoire generale de l'Afrique noire . Coll. A.B.C.PARIS. 1977.

- ISABELLE et VissiereJ.L: La traite des esclaves,au siecle des lumieres. A.M.Metailié.Paris.1982.

- LEVI-STRAUSS Claude: ANTHROPOLOGIE Structurale. Ed.PLON.Paris.1958.

- " " " : ANTHROPOLOGIE Structurale -Deux- Ed.PLON. Paris.1973.

- " " " : L A Pensée Sauvage. Ed. PLON. Paris.1962.

- LOUIS Vincent Thomas; LUNEAU (R) ,DOREU (J.L): Les religions d'Afrique Noire . Textes et traditions sacrées.
Ed. Fayard Denoël . Paris. 1969.

-LOUIS Vincent Thomas, LUNEAU(R); Les sages dépossédés;UUnivers magique d'Afrique Noire.
Ed .Robert Laffont.Paris. 1977 .

- MIDDLETON Jean : Anthropologie religieuse .
Textes fondamentaux .
Librairie Larousse . Paris .1974 .

- MAUSS Marcel : Sociologie et Anthropologie .
P.U.F. Paris .1950 .

- MAJHMOUT Diop : L'Histoire des classes sociales dans l'Afrique de l'ouest . 2 . Le SENEGAL . TEXTES à l'appui. Sociologie . Ed .F.MASPERO.Paris.1972.

-PLUCHON Pierre : La route des esclaves .
Ed. HACHETTE . Paris .1980 .

- ROUGET Gilbert : La musique et la transe ; esquisse d'une théorie generale des relations de la musique et de la possession . Ed . GALIMARD. Paris.1980.

- RAD - CLIFF BRAWN (A.R.) :Structure et fonction dans la société primitive . Ed. Minuit .Paris.1968.

- ZEMTHOR Paul : Essai de poetique medieval . Ed. SEUIL.Paris.1972.

- VIVIANA Paques : L'arbre cosmique dans la pensee populaire et dans la vie quotidienne du nord ouest africain.
Institut d'ethnologie . Musee de l'homme .Paris.1964.

- ملتقيات و مجلات و حوليات

-Actes de II éné rencontres internationales de Nice . Transe-Chamanisme-Possession, de la fête à l'éxtase. Coll.Vida.Ed.Serre.Nice Animation.1986.

-Bouteiller Marcel:Chamanisme et guerison magique. Journal de psychologie Normale et Pathologique.XL.V éme année.P.U.F.Paris 1952.

-Durkheim Emile :Religions .Journal de Sociologie .P.U.F. Paris .1969.

-Dardel Eric : Magie, Mythee et Histoire. Journal de Psychologie Normale et Pathologique.X.L.IIIéme année .P.U.F.Paris 1950.

-Dictionnaire Universel des Noms Propres.Petit Robert.2. Coll.Usuels de Robert .Paris 1986.

-Encyclopédie Universalis:Esclavagisme.Editeur à Paris. Vol.7.France .S.A.1985.

-Grima (P):Mythologie des Montagnes; des forêts , des Iles , Librairie LAROUSSE.Paris.1963.

-KREGLINGER (R):La religion et la magie chez les peuples primitifs.Re Revue d'Histoire et de philosophie. Religieuse 3eme année. Bruxelle .1923.

-LUPWISHI.M'Buyamba:sensibilité musicale et spiritualité Africaine. C.E.R.A. Art Religieux Africain.Vol 16.1982.

-LANDEL (A) : Les TADJKANT. Caravaniers du Desert. Bulletin de liaison Saharienne.10.n°36. D.E.C.1959.

- منشورات و مجلات و حوليات

-Actes de II émé rencontres internationales de Nice . Transe-Chamanisme-Possession. de la fête à l'éxtase. Coll.Vida.Ed.Serre.Nice Animation.1986.

-Bouteiller Marcel:Chamanisme et guerison magique. Journal de psychologie Normale et Pathologique.XL.V éme année.P.U.F.Paris 1952.

-Durkheim Emile :Religions .Journal de Sociologie .P.U.F. Paris .1969.

-Dardel Eric : Magie, Mythee et Histoire. Journal de Psychologie Normale et Pathologique.X.L.IIIéme année .P.U.F.Paris 1950.

-Dictionnaire Universel des Noms Propres.Petit Robert.2. Coll.Usuels de Robert .Paris 1986.

-Encyclopédie Universalis:Esclavagisme.Editeur à Paris. Vol.7.France .S.A.1985.

-Grima (P):Mythologie des Montagnes; des forêts , des Iles , Librairie LAROUSSE.Paris.1963.

-KREGLINGER (R):La religion et la magie chez les peuples primitifs.Re Revue d'Histoire et de philosophie. Religieuse 3eme année. Bruxelle .1923.

-LUPWISHI.M'Buyamba:sensibilité musicale et spiritualité Africaine. C.E.R.A. Art Religieux Africain.Vol 16.1982.

-LANDEL (A) : Les TADJKANT. Caravaniers du Desert. Bulletin de liaison Saharienne.10.n°36. D.E.C.1959.

<u>أطـــروحـــات ، مـــذكـــرات</u>

ـ بنيون ـ ن ـ سميرة م = أزواج أربعة نوري ـ مذكرة نهاية ليسانس في علم الاجتماع ـ
معهد علم الاجتماع ـ 85 ، 86 ـ

ـ بورحلة ـ ب ـ سامي ، ف ، ز ، طالحي م.د = زيارة المرأة للزاوية ـ دراسة حالة
لزائرات زاوية بالمسورية ـ سور الغزلان ـ مذكرة نهاية ليسانس في علم الاجتماع ـ معهد
علم الاجتماع ـ 85 ، 86

ـ تومي ـ ن ـ سيجا ـ ن = أنشطة الزيارة أ ـ دراسة ميدانية لظاهرة زيارة الأضرحة في قبة
سيدي أحمد ـ بلدور ـ مذكرة نهاية ليسانس في علم الاجتماع ـ بمعهد علم الاجتماع ـ 88.89

ـ سليم ـ و ـ عويشات ـ س = جيب أنسوف ـ دراسة حـــــول الطقوس شوافات القبة ـ
بوزريعة ـ مذكرة نهاية ليسانس في علم الاجتماع ـ بمعهد علم الاجتماع ـ 85 ـ 86

ـ نغال ـ ف ـ بهادونيت ـ ن = شوافات ، و إشراف ـ عـــــرض لبعض حالات مواجهة
المشاكل ، بالسحر في الجزائر العاصمة ـ 89 ـ مذكرة نهاية ليسانس في علم الاجتـــماع
ـ بمعهد علم الاجتماع ـ 88 ، 89 .

Germaine Dieterlen : Essai sur la religion Bambara.
Thèse Doctorat. Faculté Lettres.
Universsité de Paris. 1945.

Merad. Ali. Le reformisme Musulman en Algerie. De 1925-
1940. Essai d'Histoire religieuse.
Thèse Doctorat. Mouton & Co. Lahaye. Paris 1967.

Guitis Aissa : Les contradictions sociales et leurs
expressions symboliques.(Setifois).
D.E.S. de Sociologie. Université d'Alger. 1976.

TOUALBI. Noureddine : Acculturation conflit de valeurs
et utilisation des Rites en Algerie.
Thèse de Doctorat. Université de Paris V.
Sorbonne - T.1. 1982.

المراجع المترجمة الى العربية

- دونالد .ل. ويدنر : تاريخ افريقيا جنوب الصحراء - ترجمة : علي أحمد فخري ، شوقي عطاء الله الجمل -
مؤسسة سجل العرب - مؤسسة فرانكلين للطباعة و النشر .
القاهرة نيويورك .1976.
- رولان مونسيبه . ارنت لابروس : تاريخ الحضارات العام . ترجمة . يونس داغر . فريد .م .داغر . بيروت.لبنان - 1966.

المجلات المترجمة للعربية

- بارت .رولا ن : السيتولوجيا . الاسطورة اليوم - ترجمة : مصطفى كمال .
مجلة مغربيـــة . بيت الحكمة . العدد السابع. دار البيضاء.
المغرب 1988م .

قرآن كريم :

- سورة سبأ . مكية و آياتها الابع و خمسون الاية 12 .
- سورة النمل . مكية و آياتها ثلاث و تسعون الاية 16.
- سورة النحل .مكية و آياتها الثلاث و تسعون الاية 37 الى 40 .
- سورة الرحمان. مدنية و آياتها الثمان و سبعون الاية 1/ 15 .
- سورة الجن . مكية و آياتها الثمان و عشرون الاية 15/1 .
عنيت بطبعه - دار القلم - بيروت - لبنان - 1405هـ . 1984م .

ـ مصـــادر و مراجـــع أخـــرى بعـــد المراجعـــة :

باللغـــة العربيـــــة :

ـ أحمـد علبـي : "ثـورة الزنـج و قـائدها علـي بن محمـد" .
منشورات دار مكتبة الحياة . بيروت . لبنان . 1961م

ـ أحمـد فؤاد السّيد : "ملاحظـــات جديدة حول ظهور المماليك" .
دراسات عربية اسلامية . القاهرة . 1982م 0

ـ أبو بكـر الجزائري : "منهـاج مسلم" . دار الكتب السلفية . القاهرة .
عن دار الجيـل . بيروت . لبنان . ط 1407 هـ .

ـ مخطـوطـة : السيد مدنـي محمـد بن محمـر . قصـر أولاد
سيدي الحـاج أحمد . بالابيض سيدي الشيـخ
ولايـــة البيـــض . تحصل عليها أصلا السيد :
بن نعـوم أحمد مدير المركـز الوطنـي للدراسات التاريخيـة .

باللغــــة الفرنسيـــــة :

- BORDAS .Encyclopedie SCIENCES Sociales . 12. T.1. Coll.Bordas

- CANALE Jean Suret: Essais d'histoire africaine : de la traite des noires au néocolonialisme.
Ed. Sociales.Paris.1980.

-CONFINO Michel: Servage russe, esclavage americain.
Annales (E.S.C.) 45eme Année.N°5. Ed.Armand Colin.Paris.1990.

- ENCYCLOPEDIE DE L'ISLAM. Nouvelle edition. T. 1 .
Ed.G.P.Maisonneuve & Larose .Paris. 1975.

- ECHARD Nicola: L'habitat traditionnel dans l'Ader
(pays HAOUSSA,republique du Niger)
Revue française d'Anthropologie.T.VII.
Mouton & Co.Paris.1967.

- KESTELOOT Lilyan:Anthologie negro africaine.
Ed. Gerrard & Co.Verviers.Belgique
1976.

- LAPASSADE George: Recherche sur la situation des GNAWA et des religions populaire extatiques en afrique du nord.(A.R.T)

- LAPASSADE George :Essai sur la transe .
Ed. Universitaire.Paris.1976.

- MEILLASSOUX Claude: L'esclavage en afrique précoloniale,Dix sept etudes.
Ed. F . Maspero . Paris.1975.

-MAROUF Nadir: Espaces maghrebins,pratiques et enjeux.
Collo. de Taghit.23.26.Nov.Ed.URASC.
ENAG. ORAN .1989.

-MONFOUGA Jacqueline Nicola: Ambivalence et culte de possession.
Ed. Anthropos. Paris. 1972.

-REISMAN Paul :Mariage et vol de feu;quelques catégories de la pensée symbolique HAOUSSA.
Revue française d'Anthropologie.N°04.
Paris.1966.

-ROBIN Fox: ANTHROPOLOGIE DE LA PARENTE, une annalyse de consanguinité et de l'alliance.
Ed. GALLIMARD. Paris. 1972.

- ZIEGLER Jean: Le pouvoir africain; Ed. Seuil.
Paris . 1973.

ملحق، المصطلحات المتاولة دينيا و اجتماعيا

- الموسم
- الوعدة
- سخون
- مشرى
- مبيوع
- بابا سالم
- كورية
- سودانية
- الكومانية
- مكان عامر
- ديوان اسود
- ديوان ابيض
- المحلا، دار الجماعة
- عبيد – وصفان
- الدوزان
- الجدبة
- البراج
- موسم الغول
- النية
- الفال
- الجنون
- قطع العادة
- البركة
- مسكون
- مضروب

- مملوك
- تذكروهم بالسمن و العسل
- هادوك الناس
- ليلة سبعة و عشرون
- ليلة نصف (15) من شعبان
- الدرويشة
- الشوافة
- الطالب
- احنا مسلمين

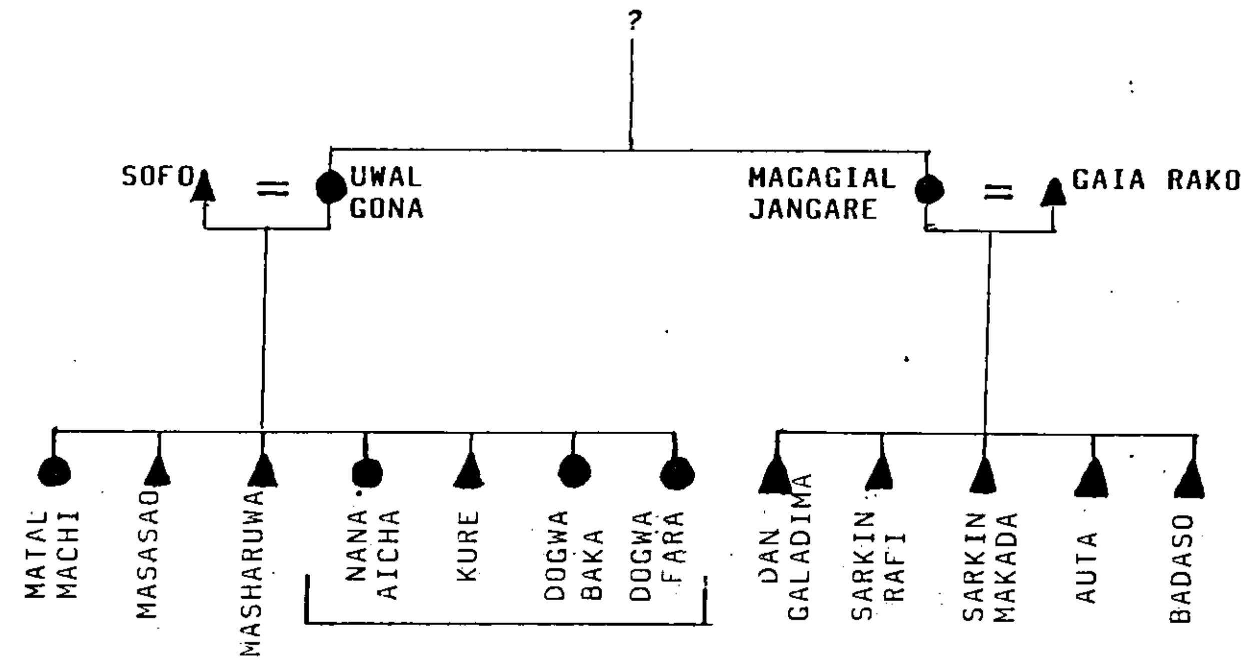
ملحـــق أسمـــاء القبـــائـــل

SOROGO
SOROKO
FOULANE
HAOUSSA
BAMBARA
TOMBOUCTOU
GAO
MERZOUK
BERNOU BORNOU
DARFOUR
AGADES
TADJKANT
FEZAN
KEWAR
KANO
KETSINA
SONGHAÏ
TOMBO
GOURMA
KEBBI
DENDI
TOUAREG
NONO
TOUAT

BOZO
BOBO
BANDLAGARA
MONIMPE
SAN
DJENNE
SOUMPI
DJENNARI
PONDORI
KOUKIA
PEULS MASSINA
FOUTA

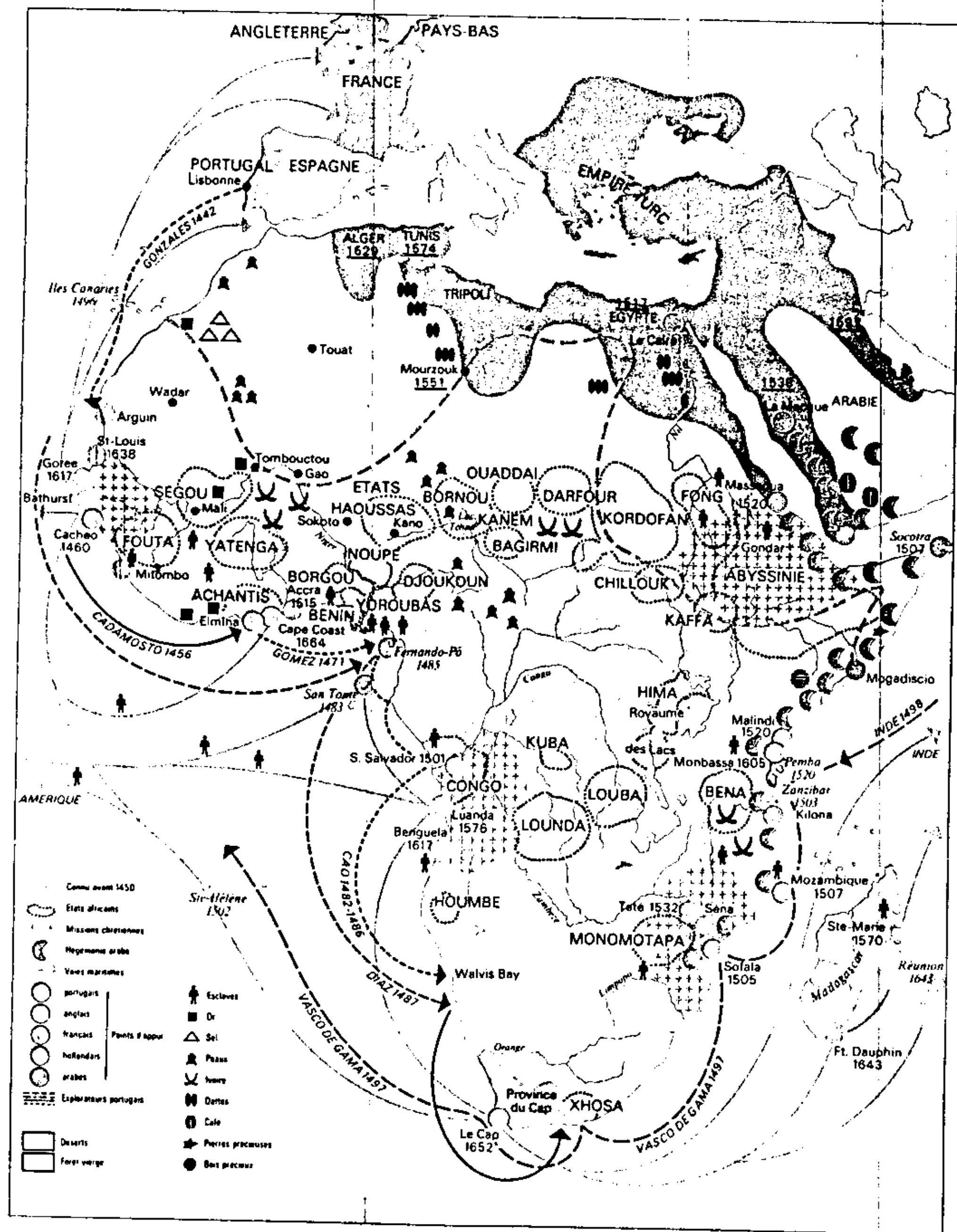
ـ ملحق التشجير الذي وضعته أ. جاكلين مونفوقا . ن . الذي يتضمن أسماء عائلة الالاه بـــــوري .

(**) UNE FAMILLE DE DIEUX (D'APRES UN MUSICIEN DU BORI)



(**):-Par comparaison à l'étude du culte de BORI "Jacqueline MONFOUGA" on retrouve dans la famille des Dieux étudiée, Quatre (4) prises de noms préalablement mentionnées dans notre corpus et dont l'analogie nous a permis de faire un tel rapprochement.

JACQUELINE MONFOUGA.N.(1972).P.361.



Exploration de l'**Afrique** par les Européens (XVᵉ-XVIIᵉ s.).

Petit Robert.2

Dictionnaire Universel des Noms Propres.

Coll.Usuels de Robert : Paris 1986.Pg 16 .

ملحـــــق خريطـــــة بعض الامبراطوريات .